WOHNEN UND REISEN

Versuch eines möglichen Gesprächs zwischen der europäischen und der asiatischen Denktradition

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
des Fachbereichs 11
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Yoshikazu Ikeda
aus Tokyo / Japan

Erscheinungsjahr: 1974

1973

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552709_0013

WOHNEN UND REISEN

Versuch eines möglichen Gesprächs zwischen der europäischen und der asiatischen Denktradition

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
des Fachbereichs 11
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Yoshikazu Ikeda
aus Tokyo / Japan

Erscheinungsjahr: 1974

1. Referent: Prof. Dr. Klaus Heinrich

2. Referent: Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt

Tag der mündlichen Prüfung: 12. April 1973

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Druck: Der Präsident der Freien Universität Berlin – Zentrale Universitätsdruckerei V aA 4, 1 Berlin 41

Inhaltsverzeichnis

Anlaß zur Reise ..... - 4 -
Entschluß zur Reise ..... - 7 -
Abreise ..... - 12 -
Der Wegweiser ..... - 21 -
Unterwegs zu Nietzsche ..... - 27 -

Die erste Station: Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht
A) ..... - 40 -
B) ..... - 49 -
C) ..... - 58 -
D) ..... - 66 -

Die zweite Station: Heideggers Andenken an das Sein
A) ..... - 82 -
B) ..... - 96 -
C) ..... - 100 -

Die dritte Station: Buddhas Lehre vom Hausverlassen .. - 107 -
A) ..... - 108 -
B) ..... - 111 -
C) ..... - 123 -

Die vierte Station: Bashos Reise ..... - 131 -
A) ..... - 132 -
B) ..... - 135 -
C) ..... - 143 -
D) ..... - 150 -

Anmerkungen ..... - 170 -
Bibliographie ..... - 185 -
Schriftennachweis ..... - 187 -
Lebenslauf ..... - 193 -

Anlaß zur Reise

Wohnen und Reisen sind zwei prinzipielle Daseinsmodi des menschlichen Lebens. Ihre konkreten Formen sind Haus und Reise. Das Prinzip Haus ist "In-sein", innerhalb sein, wohnen in, ansässig sein in, in einem Haus, in einem Staat, in einer Gruppe, in einem Glauben, in einer Bewegung, in einer Welt usw.

Das Prinzip Reise ist dagegen "Aus-sein", außerhalb sein, von zu Hause ausgerissen sein, aus einer Gemeinschaft ausgetreten sein, aus der Reihe sein, auf eine Sache aus sein usw.

Diese beiden Prinzipien "In-sein" und "Aus-sein" be-deuten nicht nur statische Zustände und Orte, in denen das menschliche Dasein sich jeweils befindet, sondern weisen zugleich aktiv auf Richtung und Haltung hin, die es prinzipiell einnimmt oder einzunehmen hat, um sich zu orientieren. Die englischen Präpositionen "in" und "out" können die wahren Charaktere dieser Prinzipien besser ausdrücken als die deutschen, weil sie besondere Ausdrücke wie "in-law" und "out-law", "teach in", "drop out" usw. zustande zu bringen fähig sind. Die japanischen Ausdrücke "uchi" (内) und "soto" (外) sind noch unmittelbarer und näher an der Quelle, weil der erstere Ausdruck nicht nur "in" im räumlich-zeitlichen Sinne, sondern das Haus (家) und der letztere fremd und außen bedeutet. Dennoch werden hier die deutschen Ausdrücke beibehalten, um unnötige Erweiterungen der Problemsphäre zu vermeiden, die ohnehin weit genug ist.

In einer Zeit, die mit nie dagewesenem Tempo rasend fortschreitet, ohne recht zu wissen, wohin und wozu, in einem grausamen unruhigen Zeitalter, wo "man nicht mehr ein noch aus weiß" und wo man sich im Dunkeln ständig politisch-gesellschaftlich, geschichtlich-philosophisch seiner Lage zu versichern und zu vergewissern gezwungen ist, um nicht zugrundezugehen, scheinen ein konkreter

Grund und ein wesentliches Interesse zu bestehen, einmal die prinzipielle Frage zu stellen, ob man "in" oder "aus" ist oder, schärfer noch, ob man "In-sein" oder "Aus-sein" sein soll.

Das Prinzip Haus ist aber von seiner realen Wirkung aus gesehen eine bindende, fixierende, akkumulierende, verwaltende, ent-fremdende, domestizierend-integrierende Kraft, während das Prinzip Reise dagegen eine entbindende, lösende, verzehrende, be-fremdend-befreiende Kraft ist. Zusammenfassend gesagt, ist das erstere die zentripetal-produktive, integrierende Macht der Herrschaft, das letztere die zentrifugal-antiproduktive, los-lösende Macht der Befreiung.

Das Prinzip Haus war bis jetzt die dominante Macht in allen Bereichen des menschlichen Lebens. Alle Bemühungen des Denkens waren und sind bis heute fast ausschließlich auf die Beantwortung der Frage gerichtet, wie man ein besseres Haus, eine bessere Bleibe, ein besseres Gebäude bauen kann, sei es in der Sphäre des Denkens, sei es in der Sphäre des praktischen Lebens, während das Prinzip Reise bisher systematisch unterdrückt oder höchstens im festen Rahmen gehalten gnadenweise geduldet wurde und wird, ohne sich eigens entfalten zu können und ohne eigens bedacht zu werden. Inzwischen aber haben wir verschiedene naheliegende Gründe, ein tiefes Unbehagen an dem Prinzip Haus zu haben, denn es ist seinem positiven Wesen gemäß immer bejahend und solide, daß es auch noch dort einer selbst gesetzten oder nur so scheinenden Zensur unterlegen bleibt, wo es sich mit einem neuen Vorschlag eines neuen Bauplans gegen ein altes etabliertes Bauwerk wendet. Es ist seinem Wesen nach stets der Gefahr ausgesetzt, durch den verführerischen Beifall der falschen Seite das Eigentliche zu vergessen. Dagegen scheint das Prinzip Reise uns wegen seines unbeirrbaren, negativen, weigernden Charakters eine neue Möglichkeit eines dauerhaften, zähen Protestes geben zu können, der sich nicht einfach durch momentane Erfolge in Beschlag nehmen läßt.

Der Autor der vorliegenden Arbeit versteht sich als einen Reisenden, der sein Denken als eine Art Reise, seine Reise aber als eine Art Denken betreibt gemäß seiner Herkunft aus der japanischen Tradition, in der das Prinzip Reise gerade wegen der grausamsten Alleinherrschaft des Prinzips Haus von vielen Denkern als ein einziges rettendes Moment in seiner tiefen Bedeutung eigens bedacht worden ist.[1] In dieser Tradition war die Reise fast identisch mit der Freiheit, in der alleine das freie Denken möglich war und immer noch möglich zu sein scheint. Der heilige Spruch des Buddhismus, der dem japanischen Denken zugrunde liegt und der uns denken lehrt, lautet:

Denker

Beisammen wohnen fördert Furcht,
Gesiedeltsein Unsauberkeit,
Wo keiner siedelt, keiner wohnt,
Wohl darf's der Denker ausersehen.

Verschwiegen wandelnd, einsam, unermüdlich,
Getadelt ob gepriesen unerschüttert,
Dem Löwen gleich, den kein Gelärm verschüchtert,
Dem Winde gleich, der nicht am Netze haftet,
Wie Lotos, den kein Tropfen kann beträufeln,
Der andern Lenker, unlenkbar von andern:
Ihn künden wohl die Weisen an als Denker.

Der Welt Erforscher fand er höchstes Heiltum,
Hin durch die Meeresflut entkam er über so,
Zerhieb den Knoten, ohne Fessel wahnversiegt:
Ihn künden wohl die Weisen an als Denker.

(Aus dem "Buch der Schlange",
aus dem Pali-Kanon übersetzt von
Karl Eugen Neumann) [2]

Entschluß zur Reise

Das Denken ist ursprünglicher, anfänglicher und mannigfaltiger als das Philosophieren. Die Philosophie ist "das Ganze der Geschichte des europäischen Denkens".[3] Die abendländisch-christliche Philosophie war und ist die Metaphysik, also "die Lehre vom Sein des Seienden oder die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen"[4] oder, in neuzeitlicher Sprache gesprochen, das Denken über das wesensmäßige Verhältnis von Mensch und Welt.[5]

In dem Zeitalter aber, in dem das Abendland sogar für den Europäer selber längst nicht mehr die ganze Welt sein kann - Amerika und Rußland sind die konsequente Fortsetzung des Abendlandes -, scheint es nicht überflüssig zu sein, einmal zu fragen, wie überhaupt ein tiefer- und weitergreifendes Denken möglich ist, das über das abendländisch-christliche Denken in der Gestalt der Philosophie oder, was dasselbe ist, der Metaphysik hinaus bis in eine Welt hineinreicht, die in ihrer Geschichte keine "Philosophie" hatte, bewußt "philosophie"-feindlich war und immer noch ist.[6] Die Suche und Frage nach der Möglichkeit eines solchen Denkens darf aber nicht in eine arrogante Übertreibung fremdartig-esoterischer Halbwissenschaften ausarten, wie sie in der letzten Zeit massenhaft betrieben worden sind, oder sich auch nicht mit der bloßen Auseinander-setzung verschiedener Denkungsarten begnügen, besonders dann, wenn ein solcher Versuch gemacht werden sollte von einem philosophie-heidnischen Japaner, dessen Mutterland in den letzten hundert Jahren auf Leben und Tod um jeden Preis versucht hat, sich vor der "Europa-Gefahr" zu verteidigen und in diesem Prozeß eine Flucht nach vorne, nämlich in die selbst-übertreibende oder selbstvergessene Verwestlichung machte, die es schließlich zu einem wurzellosen, darum gefährlichen Monstrum verwachsen ließ. Sich auf die Suche nach einer neuen Möglichkeit des über die europäische Philosophie hinausgehenden Denkens zu begeben, heißt daher für diesen Japaner zugleich und besonders, die ganze neuzeitliche Geschichte des Geistes seines eigenen Landes genau an ihrer Quelle in Kritik zu ziehen. Der erste

Schritt dazu, den die vorliegende Arbeit zu "leisten" trachtet, soll die ernsthafte Beschäftigung mit Nietzsche sein, denn er war gerade der, der als "der erste vollkommene Nihilist Europas"[7] von "der Unmöglichkeit der Philosophie", vom "Unglauben an die metaphysische Welt" redete. Er war "der Denker der Vollendung der Metaphysik".[8] Die Vollendung der Metaphysik heißt bei ihm aber "die notwendige Heraufkunft des Nihilismus", der "die zu Ende gedachte Logik"[9] und "die letzte Folgerung" des europäischen Denkens ist. Der Nihilismus ist nach dem Sprachgebrauch Nietzsches "der zweite Buddhismus"[10] oder "der europäische Buddhismus". Nietzsche, der "diesen Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt" haben soll, beschreibt ihn als das, "was kommt, was nicht mehr anders kommen kann", "denn die Notwendigkeit selbst ist hier am Werk".[11] Sein Konzept der Überwindung "des europäischen Buddhismus" ist der oft mißdeutete Begriff Wille zur Macht.

Der japanische Autor dieser gewagten Arbeit, die den für ihn wichtigen Anfang einer voraussichtlich sehr langen Reise des Denkens bedeuten soll, versucht auch den europäischen Nihilismus bis zum Ende zu denken, "um dahinter zu kommen", denn Europa hat sich als das Schicksal seines eigenen Landes in seinem Selbst so tief und breit eingenistet, daß der erste unvermeidbare Schritt seiner denkenden Reise die Vollendung und Überwindung des europäischen Nihilismus in seinem eigenen Selbst sein muß. Darum ist ihm ein ernsthaftes Gespräch mit Nietzsche, "dem Vernichter der europäischen Metaphysik", not-wendig. Diese Wendung der Not führt ihn aber zum weiteren Schritt seiner denkenden Reise, nämlich zur Beschäftigung mit jenem "Denker", der unter dem starken Einfluß Nietzsches stehend seinerseits auch die Notwendigkeit behauptet, "einen Schritt zurück in den Grund der Metaphysik zu tun", um "das Andenken an das Sein"[12] zu ermöglichen. Jener "Denker", nämlich Heidegger, sieht die große Gefahr unseres technischen Zeitalters, in dessen gewaltigen Sog Japan am tiefsten hineingezogen zu sein scheint, eben in der "Seinsvergessenheit" des "rechnenden und vorstellenden Denkens" des animal rationale,[13] das nach ihm nicht eine zufällige, sondern eine notwendige Konsequenz der europäischen Metaphysik sein soll,

die immer nur "das Seiende als das Seiende", aber nie "an die Wahrheit des Seins"[14] denkt. Dieser Schritt zurück in den Grund der Metaphysik ist aber nach ihm "die Heimkehr" der seinsverlassenen, heimatlosen modernen Menschen in das Haus des mystisch-dunklen Seins, in dessen Geborgenheit angeblich bereits "wohnend" er, Heidegger, das "besinnungslos" fortschreitende technische Zeitalter mit der seltsam zen-buddhistisch klingenden "Gelassenheit"[15] des "Nicht-Wollens"[16] zu beschauen sich vorgibt.

Trotz des tiefen Mißtrauens und Unbehagens gegenüber Nietzsche und Heidegger muß der Autor zunächst und vor allem sich mit ihnen auseinandersetzen, weil er aus später näher zu erklärenden Gründen davon überzeugt ist, daß sie gerade wegen ihrer Extremität und Exzessivität die Züge ans Tageslicht bringen, die dem europäischen Denken zugrundeliegen.

Der dritte Schritt soll dann die ehrfürchtige Beschäftigung mit der heiligen Lehre Buddhas sein, der im alles bedingenden und von allem bedingten Willen "samskara" Ursachen allen Leidens des menschlichen Daseins erkennend den Wahrheitspfad zur vollkommenen Ruhe (nir-vana) lehrte, wo kein Wind (Wehen = vana) mehr weht, wo man aus (nir = nis) dem Wehen und außerhalb des Wehens ist.[17] Er bezeichnet den Willen als "Hauserbauer"[18] und versuchte ihn zu überwinden, indem er sein "Haus" verließ und sich auf die Wanderschaft begab. Dieser symbolische Akt des Haus-Verlassens Buddhas (pra-vasa, pravraj) scheint mir der entscheidende Schlüssel für das Verständnis des buddhistischen Denkens zu sein. Man pflegt z.B. den buddhistischen Mönch gemäß der Symbolik des Haus-Verlassens Buddhas als den zu bezeichnen, der das Haus verlassen hat (出家 = pravrajita).

Der vierte und vorläufig letzte Schritt wird dann die Beschäftigung mit jenem berühmten japanischen Dichter Bashō (芭蕉) im 17. Jahrhundert sein, der genau wie Buddha das Haus verlassend den Pfad Buddhas konsequenter weiterging, indem er ohne "Heimkehr" ständig auf der Reise blieb, die ihn zu keiner Bleibe führte und an keinen Ort band.

Er wählte diese Reise freiwillig und ertrug ihre tiefe Einsamkeit, indem er "die Reise zur Wohnung"(19) machte. Er war, so vermutet der Autor gewagterweise und vorwegnehmend, eine der schönsten und konsequentesten Verkörperungen des japanischen Zen-Buddhismus, dem es gelungen zu sein scheint, sogar den heiligen Buddha verlassend, den wahren Sinn der Lehre Buddhas zu verwirklichen.

In jenem Land des Fernen Ostens sind die Wörter "nichts", "nicht", "Leerheit" (空 = ku, çunyata) oder "Buddha", die einst für unser Denken von so wichtiger Bedeutung waren, inzwischen so verbraucht und abgenutzt worden wie die Wörter "Sein", "Wahrheit", "Gott" im Abendland. Dort herrscht jetzt ein seltsamer doppelköpfig-zynischer Nihilismus, der, als die Folge der selbstvergessenen Verwestlichung auftretend, viele feinsinnige Intellektuelle, die trotz des augenfälligen Wachstums und sogenannten Fortschritts eine kühle nihilistische Leere in der Tiefe ihrer Herzen spüren, zur billigen Wiederholung des Alten zwingt.(20) Angesichts dieser geistigen Situation meines Heimatlandes hoffe ich, der Autor, im stillen, daß Basho uns eine neue Möglichkeit des dichtenden Denkens wird zeigen können, das uns dazu ermutigen wird, die Wiederkehr und den Wiederaufbau der alten Gespensterhäuser zu bekämpfen. Darum will diese Arbeit nicht verstanden werden als eine bloße Erinnerung an das schöne Vergangene, das von einem Altertumsliebhaber ausgegraben zur Schau gestellt werden soll, sondern sie erhebt den Anspruch, als ein unmittelbarer Diskussionsbeitrag zur Erhellung der real vorhandenen gesellschaftlich-politischen Situationen verstanden zu werden.

Die vorliegende Arbeit ist aber ihrer Form nach eine Art Reisebericht, Bericht eines reisenden Selbstgesprächs, das in mir und bei mir stattfindet und das keineswegs schon beendet ist, sondern erst jetzt in Gang gebracht wird. Die hier genannten vier Schritte sind daher nur vorläufige Merkmale, die ich auf die Landkarte meiner inneren Welt zur Erleichterung des dunklen Ganges meiner Reise gesetzt habe. Dieses Selbstgespräch ist mir aber, der ich trotz des mangelnden Wissens und der mangelnden Fähigkeiten wage,

über die tiefe Kluft zwischen zwei gänzlich voneinander verschiedenen Traditionen hinüberzugehen, keine bloße Übersetzungstätigkeit, bei der diese Welt in jene, jene Welt aber in diese in der bequem-indifferenten Unparteilichkeit, je nach dem Bedarf und dem Bedürfnis, hin und her über-setzt werden könnte, sondern es ist mir vielmehr eine gefährliche innere Zwiesprache und eine bedrohliche Auseinander-setzung, wobei meine Identität ständig der Gefahr ausgesetzt wird, auseinandergespalten und auseinandergerissen zu werden. Dennoch muß ich diesen Weg gehen, nicht wegen der selbstgefällig-übertreibenden Arroganz, sondern wegen des mir zuteil gewordenen seltsamen Glücks oder Unglücks, als Reisender in den beiden Welten gleichzeitig zu sein. Diese Gleichzeitigkeit, die mir nicht nur die glückliche Möglichkeit von Sowohl-als-auch, sondern auch die Gefahr von Weder-noch aufzwingt, ist zugleich das typische Schicksal der japanischen Intelligenz in den letzten hundert Jahren. Deshalb steht hier anstatt "Vorrede" "Entschluß zur Reise". Er besagt meine innere Entscheidung, trotz des tiefen Bedenkens und Fürchtens mich auf die Reise zu begeben, um jene Reise zu finden, die Basho in seinem Herzen trug.

Ich möchte Wanderer
genannt werden unter dem
(ersten) Sprühregen des Spätherbstes.(21)

旅人とわが名呼ばれん初しぐれ

(Tabi bito to
waga na yobaren
hatsu-shigure.)

Bashō

Abreise

Nietzsche sang in den Dionysos-Dithyramben:

Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!
Stein knirscht an Stein, die Wüste schlingt und würgt.
Der ungeheuere Tod blickt glühend braun
und kaut -, sein Leben ist sein Kaun...
Vergiß nicht, Mensch, den Wollust ausgeloht:
du - bist der Stein, die Wüste, bist der Tod... (1)

Heidegger interpretierte die erste Zeile wie folgt:

"Die Verwüstung breitet sich aus. Verwüstung ist mehr als Zerstörung. Verwüstung ist unheimlicher als Vernichtung. Die Zerstörung beseitigt nur das bisher Gewachsene und Gebaute; die Verwüstung aber unterbindet künftiges Wachstum und verwehrt jedes Bauen. Die Verwüstung ist unheimlicher als die bloße Vernichtung. Auch diese beseitigt, und zwar noch das Nichts, während die Verwüstung das Unterbindende und Verwehrende gerade bestellt und ausbreitet." (2)

Der große verzweifelte Aufstand der jungen Generation in der jüngsten Vergangenheit in Japan war eine vernichtende Protestaktion gegen die Verwüstung, die wegen der augenblicklichen Vorteile systematisch alle Möglichkeiten der Zukunft verbaut und vertilgt. (3) Die junge Generation protestierte gegen die bestehende Ordnung, gegen das bestehende Gebäude, ohne wissen und sagen zu können -.sie brauchte, im Grunde genommen, auch nicht zu wissen und zu sagen -, wie und was nach der Vernichtung kommen soll, denn ihr Feind war die Macht der Verwüstung, ihr allerdringlichstes Ziel die Vernichtung. Das motorische Kraftzentrum ihrer destruktiven Aktion hatte seine Wurzel im instinktiv vorausgeahnten kollektiven Nihilismus, dessen wahres Gesicht sich erst jetzt zu zeigen anfängt.

Er war im Gegensatz zum stark existentialistisch gefärbten privaten Nihilismus in den 50er Jahren in Japan, dessen die von dem militärischen Totalitarismus hilflos überrumpelte Intelligenz sich zur nachträglichen zynischen, ohnmächtigen Selbstrechtfertigung bemächtigte, eine Bewegung von historischer Bedeutung, weil er der

unmittelbare Ausdruck des gesellschaftlich durchaus vermittelten tiefen Unbehagens war, daß der Zustand unserer Gesellschaft im ganzen unerträglich geworden ist. Die Unerträglichkeit wurde so offenkundig, daß man für die lähmende lange Analyse des gegebenen Zustandes keine Zeit zu verlieren hatte. Als es aber dieser kollektiv-nihilistischen Bewegung nicht gelang, das Bestehende zu vernichten - wie hätte es auch gelingen sollen - und als das grausame Naturgesetz der Gezeiten, das, unbekümmert aller möglichen menschlichen Gefühle und Denkversuche, alles, was ist, nach beliebigem Abstand und Wechsel aufkommen und niedergehen läßt, die kurze, alles in den Strudel der Unruhe hineinziehende Ekstase der Jugend wieder zur alten Ruhe und Stille zwang, blieb nur noch eine riesige Ruine. Sie ist nun nicht nur hier und dort, sondern überall präsent. Nicht, daß diese Ruine erst nach dem gescheiterten und von Anfang an zum Scheitern verurteilten Versuch der wütenden Vernichtung entstand, sondern sie war eigentlich und immer die geheimnisvoll-grausame Alleinherrscherin unserer Zivilisation. Man ist jetzt fast geneigt zu behaupten, daß das größte Verdienst der damaligen Aktion der Jugend darin bestand, dem geheimen häßlichen Gesicht unseres technischen Zeitalters seine verbergende, verschönernde Maske weggerissen und es ans helle Tageslicht gebracht zu haben.

Die Ruine breitet sich aus: Das ist die neue vertiefte Formel des Nihilismus, dessen notwendige Heraufkunft Nietzsche bereits vor fast hundert Jahren vorausgeahnt hat. Inwieweit aber dieser Zug der geschichtlichen Entwicklung philosophisch notwendig ist, wird später noch näher zu betrachten sein. Um die reale Situation unserer Zeit zu veranschaulichen, in der die Ruine notwendig und unaufhaltsam sich auszubreiten scheint, sei hier gestattet, einen längeren Satz aus einem Buch des großen Denkers zu zitieren, dessen scharfer und voller Realitätssinn im Gegensatz zu manchen späteren abstrakten Philosophen mit noch immer nicht abgestumpfter Direktheit uns zur wirklichen Einsicht zu bringen vermag. Goethe verglich die Farbentheorie

Newtons, gegen die er mit seltsamen Eifer einen unerbittlichen Kampf führte, mit einer alten Burg,

"...welche von dem Erbauer anfangs mit jugendlicher Übereilung angelegt, nach dem Bedürfnis der Zeit und Umstände jedoch nach und nach von ihm erweitert und ausgestattet, nicht weniger bei Anlaß von Fehden und Feindseligkeiten immer mehr befestigt und gesichert worden. So verfuhren auch seine Nachfolger und Erben. Man war genötigt, das Gebäude zu vergrößern, hier daneben, hier daran, dort hinaus zu bauen, genötigt durch die Vermehrung innerer Bedürfnisse, durch die Zudringlichkeit äußerer Widersacher und durch manche Zufälligkeiten.

Alle diese fremdartigen Teile und Zutaten mußten wieder in Verbindung gebracht werden durch die seltsamsten Galerien, Hallen und Gänge. Alle Beschädigungen, es sei von Feindes Hand, oder durch die Gewalt der Zeit, wurden gleich wieder hergestellt. Man zog, wie es nötig ward, tiefere Gräben, erhöhte die Mauern, und ließ es nicht an Türmen, Erkern und Schießscharten fehlen. Diese Sorgfalt, diese Bemühungen brachten einen Vorteil von dem hohen Werte der Festung hervor und erhielten's, obgleich Bau- und Befestigungskunst die Zeit über sehr gestiegen waren, und man sich in anderen Fällen viel bessere Wohnungen und Waffenplätze einzurichten gelernt hatte. Vorzüglich aber hielt man die alte Burg in Ehren, weil sie nie eingenommen worden, weil sie so manchen Angriff abgeschlagen, manche Befehdung vereitelt und sich immer als Jungfrau gehalten hatte. Dieser Name, dieser Ruf dauert noch bis jetzt. Niemanden fällt es auf, daß der alte Bau unbewohnbar geworden. Immer wird von seiner köstlichen Einrichtung gesprochen. Pilger wallfahrten dahin; flüchtige Abrisse zeigt man in allen Schulen herum und empfiehlt sie der empfänglichen Jugend zur Verehrung, indessen das Gebäude bereits leer steht, nur von einigen Invaliden bewacht, die sich ganz ernsthaft für gerüstet halten.

Es ist also hier die Rede nicht von einer langwierigen Belagerung oder einer zweifelhaften Fehde. Wir finden vielmehr jenes achte Wunder der Welt schon als ein verlassenes Einsturz drohendes Altertum, und beginnen sogleich von Giebel und Dach herab es ohne weitere Umstände abzutragen, damit die Sonne doch endlich einmal in das alte Ratten- und Eulennest hineinscheine und dem Auge des verwunderten Wanderers offenbare jene labyrinthisch unzusammenhängende Bauart, das enge Notdürftige, das zufällig Aufgedrungene, das absichtlich Gekünstelte, das kümmerlich Geflickte. Ein solcher Einblick ist aber alsdann möglich, wenn eine Mauer nach der andern, ein Gewölbe nach dem andern fällt und der Schutt, so viel sich tun läßt, auf der Stelle hinweggeräumt wird."

(Goethes Farbenlehre, Didaktischer Teil)[4]

Diese alte Burg ist aber in der jüngsten Vergangenheit durch zwei grausame Kriege in eine Ruine verwandelt worden und

hat die unschuldigen Menschen, die mit ihren Herrschaften nichts zu tun hatten, mit in die Katastrophe hineingezogen. Ihre Trümmer lagen bereits zweimal unverborgen vor uns. Das Unheimliche bei dieser Ruine ist aber die Tatsache, daß sie immer noch ihre Kraft ungebrochen beibehält oder gar noch zu verstärken scheint. Die Ruine breitet sich weiter aus. Unsere Situation ist inzwischen viel gefährlicher und bedrohlicher als zu Goethes Zeit geworden, denn die Verbreitung der Ruine ist schon so weit gegangen, daß wir keine freie Stelle mehr für das Abtragen der Unsumme des Schuttes haben. Wir fingen längst an, eben auf dieser Ruine wieder eine festere alte Burg zu restaurieren. Die Macht der Ruine, die sich in der alten Burg verbarg, ist das alles im Nu in Trümmer verwandelnde Ruinieren. Sie verwandelt alles in Trümmer, um auf ihnen wieder das alte Gebäude prachtvoller und fester als zuvor bauen zu können. Die Macht der Ruine ist unheimlicher und bedrohlicher als Verwüstung und Vernichtung, denn sie hat ihre tiefe Wurzel in jenem Prinzip Haus, das trotz aller Katastrophen alle menschlichen Kräfte und Triebe durch immer neue falsche Hoffnungen mit immer neuen Masken fest am Zügel zu halten weiß. Die Ruine ruiniert alles, was mit jugendlicher Mühe und Not des Menschen geschaffen wird und verwandelt alles in tote, menschenfeindliche Abfälle, die sogar den letzten freien Platz des freien Geistes, nämlich die Wüste, verstopfen und verpesten. So ist es nicht zu verwundern, daß auch die einstige verzweifelte Leidenschaft der aufständischen Jugend auch rasch in den Trümmern der Ruine versandete und vergessen wurde und daß die Hinterbänkler der damaligen Aktion, in der warmen Stube hockend, nur noch gelegentlich von ihr als einer geheimen Episode ihrer Jugend reden und "blinzeln". Es ist dem Prinzip Haus, dessen Wesen sich in der Ruine offenbart, wieder gut gelungen, die gegen es protestierende Kraft zu verzehren und in seine eigene Kraft zu verwandeln.

Nicht nur tötet die Ruine die Seelen der Lebendigen, sondern sie akkumuliert auch noch unzählige Tode und fixiert sie an den Schein der Lebendigkeit, um den gutgläubigen Menschen den falschen Trost und den falschen Anschein zu geben, als

seien sie noch im lebendigen Wachstum und produktiv. Die Ruine akkumuliert, fixiert und konserviert alles, sie ist eine alles akkumulierende und alles fixierende, alles konservierende Macht, der die ungeheure Macht des Prinzips Haus zugrunde liegt. Um den Schein des großen Wachstums und der Heil versprechenden Stabilität aufrechtzuerhalten, muß die Macht der Ruine alles, was entsteht und produziert wird, immer schneller in Trümmer verwandeln und töten, so daß die Lebendigkeit des Lebendigen immer kürzere Dauer hat. In der Zeit der Ruine gibt es weder Tod noch Leben, nur ein Am-Leben-gelassen-werden oder ein Getötet-werden. Der eigentliche Tod ist tot. Was noch am Leben gelassen wird, ist die lebendige Leiche, die weder tot noch lebendig ist. Zwar in einer anderen Intention, aber in dem durchaus mit der hier angedeuteten Problematik korrespondierenden Zusammenhang, beschrieb Ernst Bloch den Zustand Deutschlands nach dem I. Weltkrieg in der "Absicht" seines Buches "Geist der Utopie" wie folgt:

"Was jetzt war, wird bald wohl vergessen sein. Nur eine leere, grausige Erinnerung bleibt in der Luft stehen. Wer wurde verteidigt? Die Faulen, die Elenden, die Wucherer wurden verteidigt. Was jung war, mußte fallen, zum Sterben gezwungen für die fremdesten, geistfeindlichsten Ziele, aber die Erbärmlichen sind gerettet und sitzen in der warmen Stube. Von ihnen ist keiner verloren gegangen, doch die andere Fahnen geschwungen haben, so viel Blüte, so viel Traum, so viel geistige Hoffnung, sind tot."(5)

Seltsame Blumen gedeihen aber in der Ruine, die sogar den Tod tötet, die Trümmerblumen. Sie sind prachtvoller und farbenkräftiger als lebendige echte Blumen, denn sie sind gefärbt und gezüchtet vom Prinzip Haus, um den von den Katastrophen niedergeschmetterten Menschen wieder falsche Hoffnungen zu machen. Sie halten ewig und blühen noch, obwohl jetzt keiner sie mehr betrachtet. Sie sind u n v e r w ü s t l i c h und u n v e r g ä n g l i c h. Sie blühen überall, solange das Prinzip Haus alles menschliche Tun und Lassen obwaltet, unabhängig von Zeit und Boden, denn sie werden in der schon getöteten Zeit und in dem schon getöteten Boden gezüchtet.

Wer aber nach einer echten lebendigen Blume fragt, deren

Lebendigkeit und Schönheit im "kühlen Windeshauch" des Vergehens sich offenbart, muß sich zunächst und vor allem von der fixierenden und akkumulierenden Macht der Ruine befreien, hinter der das grausam lächelnde ewige Gesicht des Prinzips Haus steckt. Wer noch Mut hat, sein eigenes Leben zu leben, muß wieder das Denken an den Tod lernen, um gegen die Macht kämpfen zu können, die seinen Tod in den fremden Tod verwandelt. Der eigentliche Tod ist aber nichts anderes als das Gesicht der schönen Vergänglichkeit, das die faszinierende Traurigkeit des Lebens des Lebendigen von der azurnen Ferne beschaut und Menschen einlädt, sich auf die Reise zu begeben. "Alles, was geworden ist, muß vergehen."(6) Nur in der absoluten Vergänglichkeit zeigt sich die wahre Lebendigkeit des Lebendigen, die sich nicht vom Prinzip Haus ver-nichten und verzehren läßt. Die Vergänglichkeit ist aber die Zeitlichkeit der Zeit, weil das Wesen der Zeit ein Ver-gehen ist. Die Zeit ist ein unaufhaltsames Dahinfließen und ein ewiges Dahinreisen alles Seienden, ein ewiger Gang des immerwährenden Werdens. Werden ist aber das Wesen des Lebendigen, denn alles, was lebendig ist, wird und "muß" werden. Es gibt kein Zukommen, keine Zukunft, kein Kommen in der Zeit, es gibt nur das immer nach vorne rollende Rad, den Gang des Lebendigen. Er ist aber kein Fortschritt im abendländischen Sinne, sondern ein Fort-gehen (pra-vraj). Damit erst aber, daß es kein Kommen und kein Kommen-zu gibt, wird die Möglichkeit der Freiheit des freien aufrechten Ganges des Menschen gegeben.(7) Alles, was vor uns ist, wissen wir nicht außer einem, dem Tode. Der Tod ist das einzige, das vor uns steht und uns aus-steht, aber uns doch vollkommen gewiß ist. Diese Gewißheit des Todes, die die "Ex-istenz" des menschlichen Daseins auszeichnet, kann der Mensch nur deswegen und nur dadurch haben, daß er selber ein vergänglicher Leib, aber kein bloßer Körper ist. Der Tod ist das inwendige Selbstbewußtsein des vergänglichen vergehenden Leibes. Der Tod steht uns, dem Lebendigen, immer aus. Er ist das absolute Aus "in" uns, unserem Leib, das absolute Fremde "in" uns, das sich nie in ein "In" auflösen läßt. Der in uns präsente und zugleich aus-stehende Tod ist darum der einzig mögliche Reiseführer

des Lebens, ein Licht im freien, darum zugleich dunklen Gang des Menschen. Die unentbehrliche Bedingung für die echte Freiheit ist daher das ekstatische Wissen des Todes, das uns mit unserem vergänglichen Leib a priori gegeben ist. Darum ist der Mensch zugleich das einzige Wesen, das wirklich die Zeit, die Vergänglichkeit und die "Reise" kennt. Er hat und trägt in sich ein absolutes "Aus", seinen Tod. Der Tod ist ein absolutes Ende, ein absolutes Aus, aber niemals ein Ziel, denn das letztere ist immer ein gemachtes, eine von mir oder von dem anderen gekünstelte Machenschaft, die das Wesen der Vergänglichkeit verstellt, während das erstere eine natürliche Endung sein muß. Wer aus dem Tod ein Ziel zu machen oder ihn mit irgendeinem Ziel zu verbinden oder gar ihn einem Ziel unterzuordnen versucht, verrät notwendigerweise den freien, darum natürlichen Gang des lebendigen Lebens. Dieser freie Gang kann nur dann beleuchtet und erhellt werden, wenn man nicht vom In-sein des "In-der-Welt-seins" her den Tod, das Aus-sein betrachtet, sondern umgekehrt von dem absoluten "Aus" her das "In" des In-der-Welt-seins betrachtet.[8]

Der Gang der Freiheit ist eine Reise, eine Reise ohne Ziel, aber mit dem Ende, mit dem immerwährenden "Aus". Das ist "Tabi" (Reise = 旅), der Geist des japanischen reisenden Dichters Basho, der noch auf seinem Sterbebett dichtete:

Auf der Reise krank geworden,
träume ich noch immer
vom Wandern in der Öde.

旅に病んで夢は枯野をかけ廻る

(Tabi ni yande
yume wa kare no o
kakemeguru.)

Wir nehmen Abschied von all' dem, was feststeht, festmacht, konserviert und fixiert. Wir nehmen Abschied von dem er-bauenden, aufbauenden Geist der Ruine, vom Prinzip Haus und begeben uns mutig auf die Reise, ohne Ziel, ohne

Bleibe, ohne Aufenthalt, ohne Haus. Wir gehen "aus" ins Freie. An keinen Ort festgebunden sein soll der Reisende, der sich wandelt, denn nur im Wandel und Werden erfährt er das Leben,[9] sein einmaliges lebendiges Leben. Er soll die Freiheit des In-keinem-Ort-ansässig-seins lieben und aushalten. Nur so erfährt und hat er vielleicht seine Utopie, die bescheidene Hoffnung in dem hoffnungslosesten Ruinen-Zeitalter. Seine Reise soll die Reise zur "Leerheit", aus der Leerheit zur Leerheit sein, der Gang "in" das vollkommene "Aus", ins Nirwana. Der Reisende wird eines Tages irgendwo oder "nirgend"wo eine lebendige farbige Blume sehen. Die Farbe ist aber sowohl bei Goethe als auch im Buddhismus identisch mit dem Phänomen, mit der Welt, die sich abspielt zwischen dem "Licht und Nichtlicht", zwischen dem Sein und dem Nichtsein. Wenn der Reisende zu seinem Glück eine lebendige Blume finden kann, dann wird sich auf seinem Antlitz flüchtig, aber unverkennbar ein inwendiges Lächeln der Ruhe und Gelassenheit Buddhas zeigen, die ihm dann den Mut geben werden, weiter und weiter zu reisen und sich mit allen von der fixierenden, konservierenden Macht des Prinzips Haus bedrohten lebendigen Wesen, die ihm unterwegs begegnen, in der tiefsten Mitleidenschaft (saṃpatti = 大悲) zu solidarisieren und mitzukämpfen.

Bashō dichtet:

Geht auf die Wanderschaft
und macht die
echte Blütenschau.

草枕まことの花見してき来よ
(Kusa makura
makoto no hanami
shite mo koyo.)

Der allerheiligste Spruch des Mahayana-Buddhismus lautet:

Iha Çāriputra rūpaṁ çūnyatā
çūnyatāiva rūpaṁ
rūpānna pṛithak çunyatā
çūnyatayā na pṛithag rūpaṁ
yad rūpaṁ sā çūnyatā
yā çūnyatā tad rūpam.

Shariputra!
In dieser Welt ist die Farbe
eben die Leerheit,
die Leerheit eben die Farbe.
Die Leerheit ist nichts anderes
als die Farbe,
die Farbe nichts anderes
als die Leerheit.

(prajñā-pāramitā-hṛidaya-sūtraṁ)

(般若波羅密多心經)[10]

Der Wegweiser:

Endlosen Lebens Seinsformen
Hab' immer wieder ich durchirrt,
Den suchend, der dies Haus erbaut,
Leidvoll ist stets erneutes Sein.

Erkannt bist, Hauserbauer, du,
Nicht mehr wirst du das Haus erbauen!
Alle deine Balken sind zerstört,
Vernichtet ist das ganze Haus,
Vernichtungsselig hat das Herz
Des Wollens Aufhebung erreicht.

(Lehrgedichte aus Dhammapadam)[1]

Alles geht, alles kommt zurück;
ewig rollt das Rad des Seins.
Alles stirbt, alles blüht wieder auf;
ewig läuft das Jahr des Seins.

Alles bricht, alles wird neu gefügt;
ewig baut sich das Haus des Seins.
Alles scheidet, alles grüßt sich wieder;
ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.[2]

Aber so will's mein schaffender Wille,
mein Schicksal.
Oder, daß ich's euch redlicher sage:
solches Schicksal gerade - will mein Wille.

Alles Fühlende leidet an mir
und ist in Gefängnissen:
aber mein Wille kommt mir stets
als mein Befreier und Freudebringer.

Wollen befreit:
das ist die wahre Lehre
von Wille und Freiheit -
so lehrt sie auch Zarathustra.

Nicht-mehr-wollen und Nicht-mehr-schätzen
und Nicht-mehr-schaffen!
Ach, daß diese große Müdigkeit
mir stets fern bleibe!

(Also sprach Zarathustra)[3]

Gleich nach der Abreise findet der Reisende an einer seltsamen Kreuzung einen Wegweiser, der ihn in völlig entgegengesetzte Richtungen zu weisen scheint, die eine Richtung zu Buddha, die andere zu Nietzsche. Der eine Weg scheint über die Verneinung des Willens zur stillen asketischen Entsagung der Welt zu führen, der andere über die Bejahung des Willens zur ekstatischen Bejahung derselben. Gemäß aber dem selbstentworfenen Reiseprojekt geht er unbeirrt in die Richtung zu Nietzsche in der Hoffnung, daß dieser Weg trotz des Anscheins des Entgegengesetzt-seins sich am Ende doch an den anderen Weg anschließen wird. Dieser seltsame Scheideweg, wo die europäische Gedankenwelt der asiatischen zu begegnen scheint, ist aber kein willkürlicher Scheinweg des Denkens, sondern ein historisch bestimmter Ort, von dem aus Nietzsche seinen langen Weg antrat. Gleich am Anfang eines Nachlasses aus dem Jahr 1883 mit der Überschrift "Zu Zarathustra", der für das Verständnis seines dichterisch-philosophischen Hauptwerkes "Also sprach Zarathustra" von entscheidender Bedeutung ist, schreibt Nietzsche:

"Unvermeidlich entstehend die Verachtung und der Haß gegen das Leben. Buddhismus. Die europäische Tatkraft wird zum Massenmord treiben. Wenn wir, die F r e u n d e d e s L e b e n s , uns nicht selber erhalten - uns selber durch eine Organisation - geht alles zu Ende.

Nihilismus als kleines Vorspiel.
Unmöglichkeit der Philosophie.

Wie der Buddhismus u n p r o d u k t i v und g u t macht, so wird auch Europa unter seinem Einfluß: müde!"[4]

Seit der ersten Begegnung mit dem Buddhismus im anfangenden 19. Jahrhundert befindet sich Europa in dem unaufhaltsamen Prozeß der "Buddhisierung", d.h. der Ent-täuschung und Ernüchterung, wie der philosophische Lehrer Nietzsches, Schopenhauer, richtig erkannte.[5] Dieser feierliche Zug der enttäuschenden Enttäuschung, von ehrlichen Denkern offen eingestanden, von unehrlichen insgeheim gestohlen oder verneint, hat seine tiefe Wurzel im Wesen des abendländisch-christlichen Geistes in der Neuzeit, dessen Krise besonders in der Zeit Nietzsches deutlich sichtbar wurde. Unter dem starken Bewußtsein des notwendig aufkommenden "buddhistischen" Nihilismus in Europa läßt Nietzsche durch Zarathustra einen neuen Zukunftstypus des Menschen verkünden, nämlich den Übermenschen, der, mit "dem Willen zur Macht" der nihilistischen Bewegung entgegentretend, den zukünftigen Menschen "ein neues Schwergewicht", "ein neues Ideal" geben sollte, damit sie den Nihilismus überwinden können.

Nietzsches eigenes selbständiges Denken, das sich auf die Überwindung des europäischen Nihilismus richtet, begann damit, daß er eine klare Unterscheidung zwischen dem Begriff "des blinden Willens zum Leben" Schopenhauers und seinem Begriff des Willens zur Macht machte.[6] Zu dieser Unterscheidung kam er durch die tiefere Erkenntnis des Wesens des Willens, als es bei Schopenhauer der Fall war. Nietzsche entdeckte nämlich, daß der Wille, der bei Schopenhauer als Ding an sich der Welt bedenkenlos akzeptiert wurde, ohne in seinem Wesen tiefer bedacht worden zu sein, drei entscheidende Mankos hat, die der herkömmliche Wille seinem Wesen nach nicht von sich aus zu überwinden vermag und die den Willen wegen dieser Ohnmacht zur Selbstzerstörung zwingen. Diese drei Mankos des Willens sind nach Nietzsche eben die Gründe, die "die Heraufkunft des europäischen Nihilismus" à là Buddhismus notwendig machen. Nietzsches ganzes Denken dreht sich nun um die Überwindung dieser drei Mankos des Willens, was ihn schließlich zu seinen drei Hauptgedanken, nämlich Übermensch, ewige Wiederkehr des Gleichen und Wille zur Macht, führte,

wobei der Wille zur Macht der Ausgangspunkt seines Denkens war und die durchgängig zentrale Rolle in seinem ganzen "System" spielte. Das erste Manko des bisherigen Willens ist, daß er etwas unmöglich wollen kann, was schon vergangen ist. Daher schreibt er im Zarathustra: "Das, was war - so heißt der Stein, den er nicht wälzen kann." "Dies, ja dies allein ist Rache selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'es war'."[7] Der gewöhnliche Wille ist gegen die Zeit ohnmächtig. Dieses Problem löst Nietzsche durch den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen, mit dem er alles, was schon vergangen ist, umzudrehen versuchte in ein "aber so wollte ich".[8]

Das zweite Manko des Willens ist der ihm immanente Charakter, daß er wesentlich durch den Mangel, d.h. dadurch bestimmt wird, daß er etwas nicht hat. Er will wesentlich das, was er nicht hat, so daß er sich von der "Sucht" nicht befreien kann. Die Sucht ist aber das Bedürfnis eines Willens, der etwas bedarf, um er selbst sein zu können. Er ist bedürftig, dürftig und notdürftig. Dieses Problem löst er durch den Gedanken des Übermenschen mit "der schenkenden Tugend",[9] der in sich einen so großen Überfluß trägt, daß für ihn nicht das Nehmen wie in der bisherigen ethischen Auslegung des Lebens, sondern das Geben die Quelle der eigentlichen Befriedigung wird. Diese Umkehrung des ethischen Verhältnisses von Nehmen und Geben nennt er "die Umkehrung aller Werte".

Das dritte Manko des Willens aber, das für die weitere Überlegung dieser Arbeit, deren Hauptanliegen die Entdeckung der Berührungspunkte zwischen Ost und West ist, das wichtigste Moment zu sein scheint, ist, daß der Wille nie frei, nie ein freier Wille sein kann. Nietzsche behauptet mehrfach sehr ausdrücklich, daß es keinen "freien Willen" geben kann, weil der Wille immer einen Gegenstand oder einen Widerstand nötig hat, den er wollen kann. Er ist aber dadurch obligatorisch und wesentlich von dem abhängig und bestimmt, was als Gegenstand ihm gegenüber steht oder was ihm Widerstand leistet. Dieses Problem löst er mit dem für das Ganze seines Denkens entscheidenden Begriff Wille zur Macht. Er ist ein

besonderer, von dem bisherigen Willen völlig unterschiedener neuer Wille, der sich selbst unendlich wollend eben in der Überwindung des Widerstandes und der Herrschaft des Gegenstandes sich verwirklicht.

Die hier skizzierte gewagte These, daß die eigentliche Wurzel der Philosophie Nietzsches in der entscheidenden Unterscheidung zwischen dem Schopenhauerschen Willen zum Leben und seinem Begriff des Willens zur Macht liegt und daß diese Unterscheidung ihn zu seinen anderen Hauptgedanken geführt habe, weicht wesentlich von den Thesen der neueren Interpreten, wie Martin Heidegger und Karl Löwith, ab. Der erstere macht z.B. nicht einmal den Unterschied zwischen dem idealistischen Begriff des Willens bei Schelling und Hegel und dem anti-idealistischen Willensbegriff bei Schopenhauer und Nietzsche und tut so, als ob es von Anfang an so gewesen wäre, daß "die Auffassung des Seins alles Seienden als Wille in der Linie der besten und größten Überlieferung der deutschen Philosophie"[10] liege. Heidegger versteht den versteckten Ernst des "geschmacklosen Geschimpfes" nicht, "mit dem Schopenhauer Zeit seines Lebens Hegel und Schelling bedacht hat"[11] und möchte wegen seines selbsternannten Wächteramtes gegenüber dem Sein, das "das Geschick" des Abendlandes sein soll, bewußt verneinen, daß Schopenhauer mit seinem von der asiatischen Tradition übernommenen, völlig neu beinhalteten Begriff des Willens zum Leben einen Weg zu einer neuen Richtung bereitete, die, ihren vorläufigen Höhepunkt bei der Psychoanalyse Freuds findend, sich bereits zu einer der Hauptströmungen des modernen Denkens entwickelte.[12]

Löwith dagegen versucht, seiner kosmologisch-historischen Intention getreu, das ganze "System in Aphorismen" Nietzsches von dem kosmologischen Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen aus zu erklären,[13] der eigentlich nur ein Resultat, aber nicht "primum mobile" seines Denkens war. Das größte Verdienst von Schopenhauer, dessen Philosophie Nietzsche mit viel schneidenderer Schärfe bis zur äußersten Konsequenz trieb, bestand eigentlich eben darin, daß er nicht wie bei der idealistischen Tradition

von einem insgeheim vorausgeschickten kosmologisch-metaphysischen Begriff oder einer Weltauslegung, sondern von der unmittelbarsten Gegebenheit des Menschen, nämlich dem Leib, aus philosophierte, so daß eine Interpretation der Philosophie Nietzsches aus der Perspektive eines kosmologischen Gedankens einen Rückfall in die idealistische Tradition und die Verkennung seiner Grundintention bedeuten kann.

Der Autor muß hier leider wegen des bevorstehenden langen Weges darauf verzichten, auf die Auseinandersetzungen mit verschiedenen Interpretationsversuchen der Philosophie Nietzsches einzugehen und hofft, daß seine Position sich im Laufe der Arbeit klar zeigen wird. Hier wurden zwei wichtige Interpreten als Repräsentanten der neueren Interpretationsversuche flüchtig erwähnt, nicht um die eigene Interpretation im voraus durch die abwehrende Kritik gegen die anderen abzusichern und zu rechtfertigen, sondern nur, um darauf hinzudeuten, daß seine sicherlich wegen der besonderen Perspektive von den anderen abweichende Interpretation sich nicht durch dasarrogante Vormachen der wissenden Unschuld ergab, sondern durch die bewußte Kontroverse mit ihnen. Wie dem auch sei, es kommt letzten Endes wesentlich darauf an, daß der Autor, der hier seinen Weg eilig voranzuschreiten gezwungen ist, seine vorausgeworfene rohe Skizze der Philosophie Nietzsches näher begründet. Inwieweit diese Behauptung haltbar und akzeptabel sein kann, wird sich im Laufe der Interpretation von selber ergeben. Bevor aber der Autor die erste Station seiner denkenden Reise, nämlich Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht, erreicht und sich dort eine Weile verweilen kann, muß noch ein relativ langer und trockener Weg hinter sich gebracht werden, der durch die bunte Landschaft der neuzeitlichen Philosophiegeschichte des Abendlandes zu jenem Punkt führt, wo Schopenhauer mit seiner pessimistischen Philosophie à là Buddhismus auftrat und wo Nietzsche durch die konsequente Verschärfung der Ideen seines Vorgängers einen entschiedenen Kampf gegen den "buddhistischen" Nihilismus anzusagen gezwungen wurde.

Unterwegs zu Nietzsche

Wille zur Macht ist nach Nietzsche "primum mobile" und der Grund der Welt, der "sich in allem Geschehen abspielt".[1] Er ist der bis zum äußersten gesteigerte Wille zum Wollen, "ein aus sich rollendes Rad", "ein heiliges Ja-sagen zu sich selbst".[2] Die treibende Urkraft des Rollens des Rades, d.h. des ewigen Werdens alles dessen, was ist, ist der "reine" Wille, der sich selbst unendlich will, wodurch "eine erste Bewegung" immer von neuem durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hindurch für ewig gesetzt war und ist und sein wird.

Woher gewinnt Nietzsche diese Überzeugung, die die "letzte Erkenntnis" des Denkens sein soll? Es kann doch kein bloßer Zufall und keine beliebige Ansicht sein, daß Nietzsche gerade im Willen zur Macht, dessen wahrer Charakter noch näher zu beschreiben ist, das Ursein des Seienden im Ganzen gesehen hat, denn er war als ein "enttäuschter Realist, der mit einem spöttischen Ingrimm dem zusieht, was der Idealismus heißt",[3] weit davon entfernt, eine neue metaphysische Hypothese anstelle der alten aufzustellen. Die Begriffe Realismus und Idealismus haben bei Nietzsche eine viel größere philosophische Tragweite als im heutigen Sprachgebrauch und fungieren als Prüfstein und Kriterium des Denkens. Er befolgt hier ganz treu den Grundgedanken seines großen nihilistischen Vorgängers, Schopenhauer, daß die wahre Philosophie nur durch die strenge Unterscheidung des Realen vom Idealen möglich sei, d.h. durch die Frage, "was in unserer Erkenntnis objektiv und was darin subjektiv sei, also was darin etwaigen, von uns verschiedenen Dingen und was uns selber zuzuschreiben sei".[4] Nach Schopenhauer ist "das Problem vom Idealen und Realen" das Problem, "um welches seit Descartes alles Philosophieren sich hauptsächlich dreht".[5] Auf diese nach ihm für die neuzeitliche Philosophie entscheidende Frage vom Realen und Idealen gibt Schopenhauer die folgende Antwort:

"Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die größte uns bekannteste Realität

beilegen wollen; so geben wir ihr die Realität, welche für jeden sein eigener Leib hat: denn der ist jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Aktionen analysieren, so treffen wir außerdem, daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin an, als den Willen: damit ist selbst seine Realität erschöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden."(6)

Durch den Grundsatz der obengenannten strengen Unterscheidung des Idealen vom Realen, d.h. durch die These, daß der eigene Leib, der nach ihm nichts anderes als die "Objektität" des Willens ist, als besonderes Objekt unter den Objekten der Ausgangspunkt einer wahren Philosophie sein müsse, urteilte Schopenhauer mit dem ihm eigentümlichen ironischen Geschimpf, daß die ganze ihm vorangegangene idealistische Philosophie in Deutschland eine "sophistische Scharlatanerie" gewesen sei, daß Fichte, Schelling und Hegel, "die drei Sophisten", "keine Philosophen seien".(7) Schopenhauer beschrieb die ganze Geschichte der idealistischen Philosophie folgendermaßen: "Nachdem Kant das große Problem des Verhältnisses zwischen dem an sich Existierenden und unseren Vorstellungen mehr als je auf die Spitze gestellt und dadurch es der Lösung um ein Vieles nähergebracht" habe, habe Fichte in dem sophistischen Versuch, Kant zu überbieten, nur "eine Karikatur der Kant'schen Philosophie" entwickelt, indem er "das Reale ganz aufhob und nichts als das Ideale übrig ließ". Nach Schelling, "dem Hanswurst", habe dann "der geist- und geschmacklose Scharlatan", nämlich Hegel, behauptet, daß die Begriffe des Denkens identisch mit dem Wesen an sich der Dinge sein sollten, "als wäre alles, was in einem Hirnkasten spukt, sofort wahr und real".(8) Hinter dieser maßlosen Beschimpfung und Vereinfachung, die uns nicht gerade zur überzeugten Aufnahme seiner These, sondern eher zur abwehrenden Reaktion veranlaßt, stecken aber der ganze Ernst und die tiefe philosophisch begründete Einsicht seines Denkens, dessen Grundgedanken wesentliche Züge des Denkens im 20. Jahrhundert in vieler Hinsicht vorweggenommen haben. Wenn man einen Philosophen ernst nehmen will, der behauptet, daß sein "Leitstern ganz ernstlich die Wahrheit gewesen" sei,(9) muß man auch noch seine Beschimpfungen ernsthaft nachprüfen

und fragen, was damit beabsichtigt und gemeint ist. In der Tat haben die hier gebrauchten Schimpfwörter Sophisten, Hanswurst und Scharlatan versteckte, philosophisch begründete Bedeutungen, die hier kurz erläutert werden müssen, um die philosophische Intention und den Stellenwert des Denkens Schopenhauers innerhalb der philosophischen Tradition in der Neuzeit zu verdeutlichen. Dies ist um so wichtiger, als die Verdeutlichung des Stellenwertes Schopenhauers mit der Bestimmung des Stellenwertes der Philosophie Nietzsches zusammenfällt. Die ganze philosophiegeschichtliche Beschreibung, die hiernach folgt und die der Autor mit vielen Denkern teilt,[10] will deswegen als der obligatorische Weg zu Nietzsche, d.h. im ständigen Hinblick auf die im "Wegweiser" angezeigte These über seine Philosophie verstanden werden. Sie dient also nur dazu, den Zugang zur Philosophie Nietzsches zu ermöglichen.

An einer Stelle in seinem Hauptwerk "Die Welt als Wille und Vorstellung" fängt Schopenhauer plötzlich an, das Lachen, das nach ihm eines der wesentlichen Merkmale des menschlichen Wesens ist, zu analysieren mit der Begründung, daß er sich wegen des Ursprungs des Lächerlichen, nämlich daß es "aus der Inkongruenz der anschaulichen und der abstrakten Erkenntnis" entstehe, der "Erläuterung an dieser Stelle nicht entziehen kann",[11] an der Stelle also, wo er versucht, die Unhaltbarkeit und Unzulänglichkeit der vernünftigen Reflexion als Ausgangspunkt des Denkens darzustellen. Das Wesen des Lachens, das Lächerliche, entsteht nach ihm

"aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objekten, die durch ihn in irgendeiner Beziehung gedacht worden waren, es ist selbst eben nur der Ausdruck dieser Inkongruenz. Sie tritt oft dadurch hervor, daß zwei oder mehrere reale Objekte durch e i n e n Begriff gedacht und seine Identität auf sie übertragen wird; darauf aber eine gänzliche Verschiedenheit derselben im übrigen es auffallend macht, daß der Begriff nur in einer einseitigen Rücksicht auf sie paßte. Ebensooft jedoch ist es ein einziges reales Objekt, dessen Inkongruenz zu dem Begriff, dem es einerseits mit Recht subsumiert worden, plötzlich fühlbar wird. Je richtiger nun einerseits die Subsumtion solcher Wirklichkeiten unter den Begriff ist und je größer und greller andererseits ihre Unangemessenheit

zu ihm, desto stärker ist die aus diesem Gegensatz entspringende Wirkung des Lächerlichen. Jedes Lachen also entsteht auf Anlaß einer paradoxen und daher unerwarteten Subsumtion; gleichviel ob diese durch Worte oder Taten sich ausspricht. Dies ist in der Kürze die richtige Erklärung des Lächerlichen."(12)

Schopenhauer führte diese Sache weiter aus und erklärte den durch die bewußte Handhabung dieser Inkongruenz entstehenden Effekt des Lächerlichen, das in zwei Arten, nämlich Witz und Narrheit, zerfällt.(13) Der Witz ist nach ihm die Lächerlichkeit, die dadurch charakterisiert wird, daß zunächst "in der Erkenntnis zwei oder mehrere sehr verschiedene reale Objekte vorhergegangen sind und man sie willkürlich durch die Einheit eines beide fassenden Begriffes identifiziert".(14) Dagegen hat die Narrheit die umgekehrte Richtung, nämlich daß der Begriff "in der Erkenntnis zuerst da ist und man geht nun von ihm zur Realität und zum Wirken auf dieselbe, zum Handeln über: Objekte, die übrigens grundverschieden, aber alle in jenem Begriff gedacht sind, werden nun auf gleiche Weise angesehen und behandelt, bis ihre übrige große Verschiedenheit zur Überraschung und zum Erstaunen des Handelnden hervortritt".(15)

Aufgrund dieser Theorie des Lächerlichen, die später von Sigmund Freud übernommen und weiter entwickelt worden ist,(16) erklärte Schopenhauer, daß der Hanswurst, womit er Fichte und Schelling beschimpfte, derjenige sei, dessen Kunst darin bestehe, "den Ausgangspunkt scheinbar umzukehren und Witz als Narrheit zu maskieren".(17) Der Hanswurst sei also derjenige, der der "Diversität der Objekte sich wohl bewußt, dieselben mit heimlichem Witz unter einem Begriff, von welchem sodann ausgehend er von der nachher gefundenen Diversität der Objekte diejenige Überraschung erhält, welche er selbst sich vorbereitet hatte".(18) Zur Narrheit gehört nach ihm auch die "Pedanterei", die daraus entstehe, daß man wegen der Unsicherheit seines eigenen Verstandes ihn "ganz und gar unter die Vormundschaft der Vernunft stellt und sich dieser überall" bedient, "d.h. immer von allgemeinen Begriffen, Regeln, Maximen ausgeht und sich genau an sie halten will, im Leben, in der Kunst, ja im ethischen Wohlverhalten".(19)

Der Scharlatan, womit hauptsächlich Hegel beschimpft wird, ist demnach derjenige, der mit der Narrheit der Pedanterie das Wirkliche der Wirklichkeit fassen zu können vorgibt und durch sein Geschick den anderen zum Glauben bekehrt.

Diese scharf gewagte, aber zugleich den Kern der Probleme zu treffen scheinende Beschreibung der deutschen idealistischen Philosophie teilte der zunächst treue, aber später abtrünnige Schüler Schopenhauers, Nietzsche, auch. Er versuchte, durch die konsequentere Verschärfung und Verhärtung der Begriffe des Realen und des Idealen den Weg zur Überwindung des Nihilismus zu finden, der nach ihm als die notwendige Folge dieser idealistischen Philosophie auftrat, in der die Inkongruenz der anschaulichen und abstrakten Erkenntnis bewußterweise immer beiseite geschoben, verschwiegen, vergessen oder verschleiert wurde. Diese Inkongruenz aber ist keineswegs eine zufällig entstandene, sondern eine historisch bedingte Form des neuzeitlichen Denkens, dessen Wurzel tief im Nährboden der christlich-abendländischen Gesamttradition seit Descartes verankert ist.

Seit Descartes mit seinem Satz "cogito, ergo sum" den Menschen zum alleinigen Subjekt im Ganzen der Natur, zum ὑποκείμενον, zum Unter- und Zugrundeliegenden aller Dinge gemacht[20] und "die Vernunft angeleitet hat, auf eigenen Beinen zu stehen, indem er die Menschen lehrte, ihren eigenen Kopf zu gebrauchen",[21] wurde der Mensch zum Maß aller Dinge, "daß das Seiende im Ganzen vom Menschen abhängig gemacht worden ist".[22] Alles, was ist, wurde seitdem nur vom Menschen her betrachtet, bestimmt, gedacht. Das Denken des Menschen wurde zum alleinigen Kriterium der Wahrheit und des Seins der Dinge. Das war eine folgenschwere, verhängnisvolle Wendung des europäischen Denkens der Neuzeit. Das Denken, das spezifisches Vermögen des Menschen ist, wurde zur absoluten Vorstellungskraft, vermöge derer der Mensch die Welt für sich schätzbar und berechenbar machte und "sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge anzusetzen"[23] versuchte. "Der Mensch wurde zum Vollzieher, Verwalter und sogar Besitzer und Träger der Subjektivität, d.h. der

Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen."[24] Seine absolute Priorität im Verhältnis zu den anderen Seienden in der Welt wurde durch sein spezifisches Vermögen, d.h. durch das alles berechenbar machende, vernünftige Denken für ewig gesetzt. Dieses von Descartes angesetzte Selbstverständnis der absoluten und alleinigen Herrschaft des denkenden Menschen im Ganzen der Natur wurde aber späterhin bedenkenlos von allen nachfolgenden Denkern bis tief in das 19. Jahrhundert hinein übernommen und als Axiom des Denkens vorausgesetzt. Durch die aus dem genannten Satz Descartes folgende gewalttätige Unterscheidung von Mensch als res cogitans und Welt als res extensa ließ man sich auch bedenkenlos dazu verleiten, alles, was außerhalb des menschlichen Denkens und des Bewußtseins liegt, zum bloßen Gegen-stand des menschlichen rationellen Eingriffs zu machen und rein "mechanisch" zu erklären. Dies hat uns, wie viele ehrliche Denker übereinstimmend behaupten,[25] zwar einerseits die Möglichkeit der absoluten Beherrschung und Nutzbarmachung der außerhalb des menschlichen Geistes liegenden Natur gegeben, andererseits aber die Gefahr der Herausreißung des Menschen aus der ursprünglichen Natureinheit entstehen lassen. Nachdem aber in der neueren Zeit Gott als Schöpfer und Verbindungsglied von Mensch und Welt, der bei Descartes immerhin von entscheidender Bedeutung war, durch die nunmehr nicht zu vermeidende zunehmende Verselbständigung und Verabsolutierung des menschlichen Intellekts unglaubwürdig geworden war, entstand eine tiefe Kluft zwischen Mensch als Selbstsein und Welt als Anderssein. In diesem tiefen Abgrund, der mit dem Tod Gottes am tiefsten wird, wo keine Brücke zwischen Mensch und Welt mehr ist, verliert der Mensch mehr und mehr seine Welt gerade in dem Maße, wie er zu sich selbst kommt, sich seiner selbst bewußt wird, mit sich identisch, d.h. zum freien "Geist" wird. Mit der zunehmenden Intensität und Zunahme seines Selbstbewußtseins entfremdet sich der Mensch immer mehr von seiner Welt.[26] In dieser zwiespältigen Situation wird das Individuum dazu gezwungen, entweder im romantischen Rückgang in den Schoß der Natur sich selbst als selbständige Vernunft oder im monströsen

Glauben an die Alleinherrschaft der menschlichen Vernunft die Welt zu opfern. Mit der zunehmenden Beherrschung der Dinge und mit dem zunehmenden Wissen der Natur verliert er gerade die Fähigkeit, die Natur so zu erfahren, wie sie ist. Der moderne Mensch befindet sich in einem seltsamen Zustand "schizoider Unfähigkeit", die Natur zu verstehen und "mit ihr im Einklang zu leben".[27] Um mit der Metapher des Hauses zu sprechen, deren sich Descartes in seiner klaren Intention, der Herrschsucht gegenüber der Natur, wohl bewußt im zweiten Teil seines Buches "Discours de la Methode"[28] bediente, hat der moderne Mensch bereits ein außerordentlich funktionsfähiges, sicheres Gebäude des Denkens und der Naturbeherrschung gebaut, ohne sich aber dabei Gedanken darüber zu machen, wie er, der in diesem Haus wohnt, sein soll. Er hat alles besser und perfekter gemacht, nur sich selbst hat er vergessen. Er vergißt, daß dieses enorm rationell gebaute Haus, das ihm eine außerordentliche Sicherheit seiner Existenz im Ganzen der Natur gewährt, ihn zugleich fesselt und von der Natur abtrennt. Er verliert immer mehr den direkten Zugang nicht nur zu der außerhalb seiner seienden Natur, sondern auch zu der in ihm obwaltenden Natur. Er verliert in der Gefangenschaft des Hauses den freien natürlichen Sinn und vergißt, die erkenntnisphilosophische Grundfrage nach dem Verhältnis von Mensch und Welt immer von neuem zu stellen.

Diese tiefe Kluft, das neuzeitliche Paradox zwischen Mensch und Welt zu überwinden und die verlorene Einheit wiederherzustellen, war in der Tat "der wesentliche Impuls der Bemühungen der letzten drei Jahrhunderte", "und die Philosophie war ein einziger Versuch zur Wiedergewinnung einer verlorenen Welt", wie Karl Löwith übereinstimmend mit anderen Philosophen in seinem Buch "Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen" überzeugend darstellte.[29] Schopenhauers Philosophie fing an, gerade in der Zeit an Bedeutung zu gewinnen, als Hegel starb, der einen gewaltigen Versuch gemacht hatte, durch die Vermittlung des Geistes, der sich seiner selbst bewußt machend in der Geschichte als "Weltgeist" verwirklicht, im "mit sich selbst

Gleichgewordensein mit dem anderen" den verhängnisvollen Auseinanderfall von Mensch und Welt zu überwinden. Dieser sicherlich große Versuch, auf dessen Ausführung der Autor hier verzichten muß, diente aber wegen des falschen Ansatzes des absoluten Geistes, der nicht "die Welt" im Sinne der an sich seienden Natur, sondern nur "seine Welt" als die Geschichte kennt, dazu, wie die theologische Auseinandersetzung von Links- und Rechts-Hegelianern nach seinem Tode zeigte, die tiefe Entzweiung des modernen Menschen mit der Welt zu verdecken. Seine Philosophie war, wie seine Auffassung der "Substanz" als des sich auf sich beziehenden, zu sich zurückkehrenden "Subjekts" deutlich zeigt,(30) ein auf die Spitze getriebener "Menschen-Subjektivismus". Der darauf folgende großartige Versuch von Marx, der vielen unterdrückten Menschen auf der Erde die real-politische Hoffnung der Befreiung gegeben hat, konnte auch wegen seines von Hegel entlehnten, bereits vermittelten geschichtlichen Ansatzes die hier dargestellte "primäre" Entfremdung des Menschen von der Natur nicht aufheben, weil er von Anfang an nur darauf gerichtet war, eine Theorie der praktischen Befreiung zu entwickeln, die die Entfremdung des Menschen vom Menschen, aber nicht von der an sich seienden Natur aufhebt. (Der Autor macht hier bewußt eine sicherlich gefährliche Unterscheidung zwischen der primären Entfremdung des Menschen von der Natur und der "sekundären" Entfremdung des Menschen vom Menschen. Sie hat aber nichts mit einem Werturteil zu tun, als ob die erstere wichtiger und vordringlicher als die letztere wäre. Er übersieht durchaus nicht die große Wichtigkeit und die Dringlichkeit der Aufhebung der hier gemeinten "sekundären" Entfremdung. Hier ist aber nicht der Ort, auf die hieraus entstehenden real-politischen Probleme einzugehen.)

In dieser geistigen Aporie, in der das Selbstsein des Menschen nur in der Verneinung und Verdrängung seines mit demselben eigentlich unzertrennbaren Andersseins möglich ist, aber gerade diese Verneinung und diese Verdrängung das Selbstsein des denkenden Menschen zu entwurzeln und zu vernichten drohen, versucht Schopenhauer

eben durch die Einführung des von der asiatischen Tradition entlehnten Begriffes des blinden Willens zum Leben dieses verhängnisvolle Problem der primären Entfremdung von einer völlig neuen erkenntnistheoretisch-lebensphilosophischen "Perspektive" aus zu analysieren und zu überwinden. Er war in der Tat der erste Philosoph seit Descartes, der die Erkenntnistheorie als Lebensphilosophie betrieben hat.[31] Im Gegensatz zur bisherigen Tradition geht Schopenhauer nicht mehr davon aus, daß das menschliche Erkenntnisvermögen und das damit verbundene Selbstbewußtsein die elementaren Bedingungen für die Erfassung der Realität und Wahrheit von Mensch und Welt sein sollten, sondern davon, daß alle menschlichen Aktivitäten einschließlich des vernünftigen Denkens im Dienst des blinden Willens zum Leben, "der Urkraft der Natur", zu stehen haben. Für ihn ist die allein dem Menschen gegebene Vernunft, die bei ihm die Fähigkeit der Bildung des Begriffes und die "der Vorstellungen aus Vorstellungen"[32] bedeutet, keineswegs dazu befähigt, wie bisher im allgemeinen angenommen, die Wahrheit zu erkennen, sondern dient lediglich und ausschließlich dazu, dem blinden Willen zum Leben Richtungen zu weisen, weil der blinde Wille stets dazu genötigt wird, die unendliche Mannigfaltigkeit der anschaulichen Welt zu vereinfachen und zu verkürzen, weil er sich Motive sichern will, von denen Gelingen und Nichtgelingen seiner jeweiligen Aktion abhängen. Die menschliche Vernunft ist also bei ihm im Gegensatz zur damaligen allgemeinen Annahme nur ein Organ zur Selbsterhaltung eines Lebewesens, das wegen "des hohen Objektivationsgrades" hilflos der Naturgewalt ausgeliefert ist. Schopenhauer schreibt:

"Die Bildung eines Begriffs geschieht überhaupt dadurch, daß von dem anschaulich Gegebenen Vieles fallen gelassen wird, um dann das Übrige für sich allein denken zu können: derselbe ist also ein Wenigerdenken, als angeschaut wird. Hat man, verschiedene anschauliche Gegenstände betrachtend, von jedem etwas Anderes fallen lassen und doch bei Allen das Selbe übrig behalten; so ist dies das genus jener Species. Demnach ist der Begriff eines jeden genus der Begriff einer jeden darunter begriffenen Species, nach Abzug alles Dessen, was nicht a l l e n Speciebus zukommt. Nun kann aber jeder mögliche Begriff als ein genus gedacht werden: daher ist er stets ein Allgemeines und als solches ein nicht Anschauliches. Darum auch hat er eine S p h ä r e , als welche der

Inbegriff alles durch ihn Denkbaren ist. Je höher man nun in der Abstraktion aufsteigt, desto mehr läßt man fallen, also desto weniger denkt man noch."(33)

Er bezeichnet den blinden Willen zum Leben, in dessen Dienst nun die Vernunft steht, als "Ding an sich" und macht ihn anstelle der Vernunft, die bis dahin die dominante Position in allen Bemühungen des philosophischen Denkens inne hatte, zur höchsten und alleinigen Instanz von Mensch und Welt. Unter dem starken Einfluß der indischen Philosophie stehend, die eine reiche Tradition des "leiblichen" Denkens hatte, gewinnt er diese Einsicht dadurch, daß er den eigenen Leib erkenntnistheoretisch von den übrigen Objekten unterscheidet, weil er uns als das unmittelbare Objekt im Gegensatz zu anderen Objekten in einer besonderen Weise gegeben ist. Der eigene Leib, den jeder Mensch trägt, ist zwar zunächst "dem rein erkennenden Subjekt als solchem" eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter den Objekten, aber er ist zugleich "dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens" auf eine ganz andere Weise, nämlich "als jenes jedem unmittelbar Bekannte, als Wille", gegeben. "Jeder wahre Akt seines Willens ist" deshalb "sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes". Der Leib ist nach ihm also nichts anderes als der "objektivierte, d.h. zur Vorstellung gewordene Wille", "die Objektität des Willens". Der Unterschied zwischen Wille und Leib liegt nach ihm darin, daß der erstere "ganz unmittelbar", der letztere in der Anschauung und Vorstellung für den Verstand gegeben ist. Während von allen anderen Objekten nur eine Seite, nämlich die der Vorstellung dem erkennenden Subjekt bekannt ist und ihr inneres Wesen ihm als tiefes Geheimnis verschlossen bleibt, ist der eigene Leib ein einzigartiges und einziges Objekt, von dem "ich nicht bloß die eine Seite kenne, sondern auch die zweite, welche W i l l e heißt", der seinem Wesen als der unmittelbaren Gegebenheit nach keiner Erklärung und keines Beweises seiner Existenz bedarf.(34)

Schopenhauer beschränkte aber seinen Willensbegriff nicht auf das Selbstverständnis des Menschen, sondern erweiterte ihn radikal und sah in allen Erscheinungen der Welt, nicht

nur bei den organischen, sondern auch bei den unorganischen Dingen, das geheimnisvolle Walten ein und desselben Willens. Der blinde Wille zum Leben, der das Ding an sich des Alls ist, erscheint nach ihm in verschiedenen Stufen seiner "Objektivation", an deren Spitze der Mensch steht. Der Wille wurde bei Schopenhauer im klaren Bewußtsein der Tragweite mit dem physikalischen Begriff der Kraft gleichgesetzt. Damit aber wurde wieder die Möglichkeit gewonnen, so glaubte Schopenhauer, die Sphäre der sich gleichbleibenden Kraftmenge der modernen physikalischen Welt mit dem innersten Wesen des denkenden Menschen zu vereinen. Der Wille bei ihm bezeichnet im vollen Sinne des Wortes das, "was das An-sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist", "die Welt ist der Wille".[35] Dieser Wille aber ist, so erklärte Schopenhauer in Anlehnung an die transzendentale Analytik bei Kant, als Ding an sich nicht dem Gesetz der Kausalität unterworfen, weil es nur den Erscheinungen, aber nicht dem Ding an sich gelten kann.[36] Weil Schopenhauer nun die eigentliche Möglichkeit der Freiheit nur in der Steigerung der Freiheit von dem Gesetz der Kausalität sah, glaubte er, daß die unorganische Materie, die vollkommen dem Gesetz der Kausalität unterworfen ist, am unfreiesten, also im untersten Grad der Objektivation des Willens, aber der Mensch, der am wenigsten ihm unterworfen ist, am freiesten unter allen Dingen der Natur, also in der höchsten Stufe der Objektivation des Willens sei. Durch diese Gleichsetzung der Freiheit mit der Freiheit vom Gesetz der Kausalität kam er unausweichlich zu seinem ethischen Schlußresultat, daß die eigentliche Freiheit nur durch die asketische Entkörperung erreicht werden könne, weil jede Verkörperung als die Objektivation des Willens notwendigerweise dem Gesetz der Kausalität unterworfen wird. Je weiter und fester etwas verkörpert wird und den stärkeren Ding-Charakter gewinnt, desto mehr und notwendiger wird seine Abhängigkeit von dem Gesetz der Kausalität.[37] Nun versuchte er, durch die Verneinung des europäischen neuzeitlichen naiven Vernunftglaubens, des "geflügelten Engelkopfes ohne Leib",[38] der nach ihm Ursache allen Übels ist, das ganze Problem der Entzweiung und Entfremdung von Mensch und Welt "zunichte"zumachen. Es ist

bezeichnend für seine ganze Philosophie, daß das letzte Wort seines Hauptwerkes "Die Welt als Wille und Vorstellung" "nichts" heißt und er dazu auf das "Pradschna-paramita der Buddhaisten, das 'Jenseits aller Erkenntnis', d.h. den Punkt, wo Subjekt und Objekt nicht mehr sind", hinweist.(39)

Diese kurze philosophiegeschichtliche Erinnerung zeigt deutlich, daß Schopenhauer trotz aller Mankos und aller Grobheit seiner Ausführung der neuzeitlichen Philosophie eine neue Wende und einen neuen Anfang bereitete, einmal dadurch, daß er die Alleinherrschaft der Vernunft mit der Einführung des ihr übergeordneten und sie in der Tiefe lenkenden Begriffes des Willens zum Leben brach und zeigte, daß der Akt der Vernunft und des Bewußtseins, wie man bis dahin glaubte, nicht die Wesenszüge von Mensch und Natur zu erhellen vermögen, sondern daß sie nur einen sehr kleinen Teil der Gesamtheit von Mensch und Natur ausmachen, zum anderen aber dadurch, daß er mit seinem vernichtenden Pessimismus den naiven Fortschrittsglauben im Abendland, dessen Wurzel im guten Glauben an die Vernunft und an die von ihr geleitete Geschichte liegt, zum erstenmal radikal in Frage stellte.

Nietzsche übernahm nun den Begriff des Leibes, der der Ausgangspunkt der pessimistischen Philosophie seines Vorgängers war, und versuchte, mit der ihm eigenen Radikalität den Weg, den Schopenhauer bereitet hatte, konsequenter weiterzugehen. Nietzsche spricht zunächst ganz im Sinne Schopenhauers:

"Leib bin ich ganz und gar, und nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit einem Sinn."(40) Oder: "... - wesentlich: vom Leibe ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen."(41) Oder: "Der Glaube an den Leib ist besser festgestellt als der Glaube an den Geist."(42) Und schließlich: "Philosophie bisher ist überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Mißverständnis des Leibes gewesen."(43)

Während aber das Denken seines Vorgängers trotz des anfänglich gleichen Ausgangspunktes des Nachfolgers, daß der Wille

das Ding an sich des Seienden im Ganzen sei und daß der Leib der einzig mögliche Ausgangspunkt des Denkens sein müsse, mit der resignierenden Feststellung der absoluten Nichtigkeit des endlichen Daseins des Menschen, mit der Vernichtung des Willens zum Leben, mit "der Moral" des Mitleidens und mit "Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand" (dem nach Schopenhauer verstandenen buddhistischen Nirwana bei Nietzsche)[44] endete, versuchte Nietzsche die "Gegenbewegung zum Nihilismus in Gang zu setzen, welche in irgendeiner Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus (à là Schopenhauer) ablösen wird".[45] Warum sind sie trotz des gemeinsamen Ausgangspunktes des Willens zum Leben als Wahrheit des Seienden im Ganzen, der sich im Leib verkörpert, zu entgegengesetzten Schlußfolgerungen - Schopenhauer entschied sich gegen Leben und Verkörperung, Nietzsche für Leben und gegen die Entkörperung - gekommen? Allein und erst durch die präzise Beantwortung dieser entscheidenden Frage vermag man wirklich und im vollen Umfang die eigentliche Bedeutung und die ganze Tragweite der Philosophie Nietzsches für das neuere Denken zu verstehen. Worin liegt der Grund dafür, daß Nietzsche trotz seiner innigsten und innersten Verwandtschaft sich von seinem Lehrer trennen und auf den Weg zur Überwindung des Nihilismus begeben mußte?

Der Autor, der wider Willen diesen langen vorbereitenden Weg durch die Philosophiegeschichte gehen mußte - der eigentliche Grund dafür wird sich erst später deutlicher herausschälen -, vermutet nun, daß der Schlüssel zur Entdeckung einer Möglichkeit des positiven Gesprächs zwischen der europäischen und der fernöstlichen Denktradition an diesem frontalen Gegensatz von Lehrer und Schüler des Willens zum Leben und des ewigen Kreislaufes des Werdens sich zeigen läßt, weil sich hier das verhängnisvolle Schicksal des neuzeitlichen europäischen Denkens am deutlichsten ablesen läßt, in dessen gewaltigen Sog jetzt die ganze Welt hineingezogen zu sein scheint, und ferner weil hier diejenigen Begriffe eine entscheidende Rolle zu spielen scheinen, die den beiden Traditionen gemeinsam sind.

Die erste Station:

Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht

A) Der Wille zur Macht ist die konsequentere Form des Willens zum Leben, der selbstherrliche Wille zur Selbstüberwindung im ekstatischen Ja-sagen zu sich selbst, dem Sich-selber-wollen. Um diesen Begriff richtig verstehen zu können, müßte man eigentlich die anderen Grundgedanken Nietzsches, nämlich "die ewige Wiederkehr des Gleichen", "die Umwertung aller bisherigen Werte", "den Übermenschen", mit in Betracht ziehen, denn er steht im unzertrennbaren Wesenszusammenhang mit den genannten Gedanken, die trotz des augenblicklichen Anscheins der Undurchsichtigkeit und Verworrenheit sämtliche Werke Nietzsches zu einer Einheit machen und ihnen im Ganzen einen eigentümlichen Systemcharakter verleihen. Gerade diese wesensmäßige Zusammengehörigkeit des Willens zur Macht mit den genannten Grundideen aber öffnet die Möglichkeit eines Versuches, das Ganze des Denkens von Nietzsche einzig und allein durch die eingehende Auslegung dieses Begriffes darzustellen und zu rekonstruieren. Es scheint auch faktisch notwendig zu sein, einen einzigen Gedanken zu wählen und ihn festzuhalten und, von ihm ausgehend, die Gesamtwerke Nietzsches zu interpretieren, wenn man in der ungeheuer bunten Gedankenwelt seinen eigenen Weg nicht verlieren will. "Dieselbe (die gesamte Psychologie der Geschichte) als Morphologie und E n t w i c k l u n g s l e h r e d e s W i l l e n s z u r M a c h t zu fassen"[1] war schließlich seine ganze philosophische Bemühung gewesen. Psycho-logie bedeutet bei Nietzsche soviel wie eine Lehre von dem notwendigen immanenten Vor- und Fortgang des Willens zur Macht, denn Seele ist nach ihm nur ein Wort für ein "Etwas am Leibe", der die konkrete Verkörperung "der großen Vernunft" des Willens zur Macht ist. Diese "Morphologie" und die psychologische, d.h. immanente Bewegungs- und Entwicklungsgeschichte des Willens zur Macht mitzumachen und darzustellen ist der einzige und eigentliche Sinn des Aufenthaltes bei Nietzsche.

Nietzsche beschrieb die von Schopenhauer entlehnte Ausgangsposition seiner Philosophie zusammenfassend wie folgt:

"Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende. Aber Sinn und Geist möchten dich überreden, sie seien aller Dinge Ende: so eitel sind sie.

Werk- und Spielzeug sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes. Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ich's Beherrscher.

Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser - der heißt Selbst.

In diesem Leibe wohnt er, dein Leib ist er."(2)

Was ist denn eigentlich der Wille zur Macht, den Nietzsche als die Waffe zur Bekämpfung des zum Nihilismus und Pessimismus zwingenden Begriffes des blinden Willens zum Leben bei Schopenhauer entwarf? "Unterwegs zu Nietzsche" wurde bereits gezeigt, wenn auch sehr roh und kurz, daß der Wille zum Leben, der sich im Leib objektiviert, für Schopenhauer die letzte Konsequenz des die Neuzeit bestimmenden Problems vom Realen und Idealen war. Wenn aber der blinde Wille zum Leben im Sinne Schopenhauers "der Weisheit letzter Schluß" und die höchste Wahrheit des Seienden im Ganzen sein sollte, scheint in der Tat die Heraufkunft des Nihilismus eine nicht mehr zu vermeidende logische Notwendigkeit der neuzeitlichen Geschichte zu sein, die nichts anderes als der große Ent-täuschungs- und Ernüchterungsprozeß ist, denn es liegt, wie bereits kurz gezeigt, in der Natur dieses Begriffes, zur logischen Konsequenz zu zwingen, daß die eigentliche Möglichkeit der Freiheit und Befreiung nur durch die Freiheit vom Gesetz der Kausalität, d.h. nur durch die vollkommene asketische Entleiblichung des Menschen gegeben werden kann, weil der Leib des Menschen, bei dem der Wille die höchste Stufe der Objektivation erreicht, der allerletzte Rest der dem Gesetz der Kausalität obligatorisch unterworfenen Ver-körperung ist. Wenn der Wille sich von diesem letzten Rest der Verkörperung befreien kann, erreicht er - so behauptete Schopenhauer - den Zustand, in dem er vollkommen frei vom Gesetz der Kausalität für sich sein kann, ohne sich dem Zwang der Objektivation unterwerfen zu müssen, d.h. also den Zustand, "wo Subjekt und Objekt nicht mehr

sind". Es ist daher für Nietzsche, der im Gegensatz zu seinem nihilistischen Lehrer aufgrund seiner Herkunft der positiv gläubigen Lebenshaltung des deutschen Protestantismus Lutherischer Prägung trotz der äußeren Ablehnung desselben, tief verbunden geblieben war und der dem Nihilismus gegenüber von Anfang an eine natürliche ablehnende Haltung einzunehmen vorausbestimmt war, notwendig, in die Wesenstiefe des Begriffes des Willens zum Leben hineinzusteigen und ihn neu zu interpretieren, um den Weg zur Überwindung des Nihilismus zu finden. Er wurde "der n e u e Psychologe", "der dem Aberglauben ein Ende bereitete, der bisher um die Seelen-Vorstellung mit einer fast tropischen Üppigkeit wucherte".(3) Der Begriff des Willens zur Macht stellt das Endresultat seiner "Psychologie" dar, dessen wesentliche Bedeutung und Richtung durch die "Umkehrung" des bis dahin gültigen Selbstverständnisses des Begriffes des Willens gewonnen worden ist. Im "Wegweiser" wurde bereits eine rohe Skizze dieser Umkehrung gezeichnet und auf die Lösung Nietzsches hingedeutet.

Bevor aber der Autor anfängt, sich unmittelbar und eingehend mit der Interpretation des Begriffes des Willens zur Macht zu beschäftigen, muß er kurz auf die besondere Form der Darstellung und der Beschreibung des Denkens Nietzsches eingehen und erörtern, in was für einem Verhältnis die Formbestimmtheit seines Schreibens mit dem innersten Wesen seines Philosophierens steht. Es ist wichtig, weil sie keine zufällig gewählte Ausdrucksweise, sondern vielmehr der entscheidende Schlüssel zur Erhellung des Wesens seines Denkens zu sein scheint. Man dürfte sogar sagen, daß die richtige Interpretation von Nietzsche ohne die vorhergehende Erörterung der Form seines Schreibens nicht möglich ist. Es wird daher hier kein unnötiger Umweg gemacht, sondern ein notwendiger und unumgänglicher Weg begangen, wenn der Autor sich trotz der Eile kurz damit beschäftigt.

Nietzsche schrieb seine Gedanken in Aphorismen und Gleichnissen. Aphorismen sind der Form nach bestimmend für sein Denken, während Gleichnisse der Art nach für sein Denken

wesentlich sind. Diese beiden innigst verwandten Formen sind für Nietzsche, der "tiefe Abneigung, in irgendeiner Gesamt-Betrachtung der Welt ein für allemal auszuruhen" hatte und der den "Zauber entgegengesetzter Denkweise; sich den Anreiz des änigmatischen Charakters nicht nehmen lassen"[4] empfand, kein bloßer äußerer Stil, sondern durch das Wesen seines Denkens bestimmte Formen, die nach ihm allein den von Menschen erfahrenen und erfahrbaren Wirklichkeiten entsprechen und entsprechen können. Sie sind die notwendigen und einzig möglichen Formen, die seiner von Schopenhauer entlehnten und weiter entwickelten tiefen erkenntnis-theoretischen Grundeinsicht in das Wesen des menschlichen Intellekts entsprungen sind, wonach "der ganze Erkenntnis-apparat" nur ein Abstraktions- und Simplifikationsapparat ist, der nicht "auf Erkenntnis, sondern auf Bemächtigung der Dinge gerichtet"[5] ist. Sein Denken war weder ein einheitliches System noch eine bloße Zusammensetzung der zusammenhanglosen Bruchstücke der beschriebenen Teilerfahrungen, sondern ein System in Aphorismen und Gleichnissen, das ein bewußter literarischer Stil des Protestes gegen die Verfälschung und Verkürzung der rationell zurechtgemachten Erfassung der Wirklichkeit ist.[6]

Während man in der idealistischen Tradition immer stillschweigend irgendein zentrales Organisationsprinzip, sei es Vernunft, sei es Gott genannt, den mannigfaltigsten Erfahrungen, die die Menschen in der Wirklichkeit machen, vorausschickte, um dadurch einen scheinbaren Zusammenhang genau mit der Methode und dem Effekt des Lächerlichen bei Schopenhauer heraufzubeschwören, bediente sich Nietzsche mit klarer Absicht der bruchstückartigen Aphorismen, deren Zusammenhang nicht von Anfang an vorausgesetzt wird, sondern sich erst durch die "Gesamtperspektive" ergibt wie Mosaikbilder, um "Dinge und Gedanken nicht mit einem falschen Arrangement von Deduktion und Dialektik zu fälschen."[7] "Die tiefsten und unerschöpflichen Bücher" werden daher nach ihm "wohl immer etwas von dem aphoristischen und plötzlichen Charakter von Pascals Pensée haben".[8] Ein jeder Aphorismus ist für ihn "ein Mosaik von Worten, wo jedes

Wort als Klang, als Ort, als Begriff nach rechts und links und über das Ganze hin seine Kraft ausströmt"[9], er ist ein Ausdruck des in der unendlichen Sukzession der Zeit ekstatisch erfahrenen "Augenblickes", durch den die Ewigkeit sich offenbart. Darum schrieb er:

"Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der 'Ewigkeit'; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder andere in einem Buch sagt, - was jeder andere in einem Buch nicht sagt..."[10]

Jeder bejahte Augenblick ist für ihn ein Torweg, wo die Ewigkeit der Vergangenheit mit der Ewigkeit der Zukunft zusammenkommt,

"denn es steht nichts für sich, weder in uns selbst noch in den Dingen: und wenn nur ein einziges Mal unsere Seele wie eine Saite vor Glück gezittert und getönt hat, so waren alle Ewigkeiten nötig, um dies Eine Geschehen zu bedingen - und alle Ewigkeit war in diesem einzigen Augenblick unseres Jasagens gutgeheißen, erlöst, gerechtfertigt und bejaht".[11]

Aphorismen sind also für ihn die Ausdrücke der Augenblicke, die zwar voneinander getrennt, aber doch gleichzeitig miteinander in der ekstatisch erfahrenen Ewigkeit verbunden bleiben.

Gleichnisse sind dagegen für Nietzsche eine geglückte Form des Aphorismus, in der die ursprüngliche Einheit von Denken und Gedachtem, von Begriff und Anschauung und von Mensch und Welt in der reinsten Gestalt zum Ausdruck kommt, weil sie die unmittelbare besondere Sprache des Leibes und des Triebes sind. Während die normale Sprache ihre Funktionsfähigkeit nur durch "die gleichmäßig gültige verbindliche Bezeichnung der Dinge"[12] und durch die vorausbestimmten "festen Konventionen" aufrechterhalten kann und darum notwendigerweise einen konservativen Charakter hat, sprengen die Gleichnisse eben wegen ihres unmittelbaren Charakters die Schranken der gültigen Sprache und öffnen die Möglichkeit des Experimentes, etwas zum Ausdruck zu bringen, wofür noch keine entsprechende Sprache vorhanden ist. Sie entspringen dem"Trieb zur Metapherbildung", jenem "Fundamentaltrieb des Menschen, den

man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde".[13] "Jeder Trieb zur Metapherbildung" ist aber "dadurch, daß aus seinen verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen, eine reguläre und starre neue Welt als eine Zwingburg für ihn gebaut wird, in Wahrheit nicht bezwungen und kaum gebändigt".[14] "Er sucht sich ein neues Bereich seines Wirkens und ein anderes Flußbette und findet es im Mythos und überhaupt in der Kunst",[15] wenn er sich nicht geglückterweise in Gleichnissen verwirklichen kann. Gleichnisse sind gleich den Aphorismen Ausdrücke des Protestes des ungebändigten "Fundamentaltriebes des Menschen" gegen "die Herrschaft der Abstraktion" und gegen den "großen Bau der Begriffe", dessen sich der moderne Mensch, "ein gewaltiges Baugenie", bedient, um "die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einem Begriff aufzulösen".[16] Der Mensch baut diesen gewaltigen Bau der abstrakten Begriffe, weil

"im Bereich jener Schemata etwas möglich ist, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Grenzbestimmungen zu schaffen, die nun der andern anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt, als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulierende und Imperativische. Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihresgleichen ist und sich deshalb allem Rubrizieren immer zu entziehen weiß, zeigt der große Bau der Begriffe die starre Regelmäßigkeit eines römischen Kolumbariums und atmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist. Wer von dieser Kühle angeschaut wird, wird es kaum glauben, daß auch der Begriff, knöchern und achteckig wie ein Würfel und versetzbar wie jener, doch nur als R e s i d i u m e i n e r M e t a p h e r übrig bleibt, und daß die Illusion der künstlerischen Übertragung eines Nervenreizes in Bilder, wenn nicht die Mutter, so doch die Großmutter eines jeden Begriffs ist".[17]

"Ein gewaltiges Baugenie", genannt Mensch, treibt nun mit diesen festen Schemata die Wissenschaft, um "auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fließendem Wasser" des ewigen Werdens "das Auftürmen eines unendlich komplizierten Begriffsdoms" zu ermöglichen, indem er "durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt", "durch das Hart- und Starrwerden einer ursprünglichen in hitziger Flüssigkeit aus dem Urver-

mögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse"[18] die unendliche Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit vereinfacht und verkürzt. Diese Wissenschaft arbeitet

"wie die Biene zugleich an den Zellen baut und die Zellen mit Honig füllt", "unaufhaltsam an jenem großen Kolumbarium der Begriffe, der Begräbnisstätte der Anschauungen, baut immer neue und höhere Stockwerke, stützt, reinigt, erneut die alten Zellen und ist vor allem bemüht, jenes ins Ungeheuere aufgetürmte Fachwerk zu füllen und die ganze empirische Welt, das heißt die anthropomorphische Welt hineinzuordnen. Wenn schon der handelnde Mensch sein Leben an die Vernunft und ihre Begriffe bindet, um nicht fortgeschwemmt zu werden und sich nicht selbst zu verlieren, so baut der Forscher seine Hütte dicht an den Turmbau der Wissenschaft, um an ihm mithelfen zu können und selbst Schutz unter dem vorhandenen Bollwerk zu finden. Und Schutz braucht er: denn es gibt furchtbare Mächte, die fortwährend auf ihn eindringen und die der wissenschaftlichen 'Wahrheit' ganz anders geartete 'Wahrheiten' mit den verschiedenartigsten Schildzeichen entgegenhalten".[19]

Gleichnisse sind also für Nietzsche im Gegensatz zu der begrifflichen und schematischen Wissenschaft die ungekürzten unmittelbaren Bilder der Wirklichkeit des Wirklichen, wo die Sinnenwelt des Menschen eine Art "Vergöttlichung des Leibes" und "das Fest von Dionysos" feiert. Sie sind für ihn keineswegs ein bloßes Hilfsmittel des Denkens, mit dem man zuweilen seine Gedanken zu schmücken und zu ergänzen pflegt, sondern ein entscheidendes Hauptmittel seines Kampfes gegen den systematischen Geist seiner Zeit, der, im "zurechtgezimmerten und fest geglaubten Haus der Erkenntnis" wohnend, den unendlich mannigfaltigen Gedanken- und Erfahrungskomplex des Menschen "in vorher entworfene Schemata oder Kategorientafeln" einzuordnen zwingt und sich einbildet, "daß die Ordnung, Übersichtlichkeit, das Schematische dem w a h r e n S e i n der Dinge anhaften müsse, umgekehrt die Unordnung, das Chaotische, Unberechenbare nur in einer falschen oder unvollständig erkannten Welt zum Vorschein komme".[20] Ihm, dem Versuchergeist und dem, der sich Schüler des "letzten Deutschen",[21] Goethe, nannte, gilt "die Dichtung genauso viel wie die Wahrheit", oder, besser gesagt, bei ihm war die Dichtung die Wahrheit, die Wahrheit die Dichtung. Gleichnisse sind eben diese Dichtung-Wahrheit, die, über die bloße vorhandene Wirklichkeit hinausgehend, in dem dionysisch-ekstatischen Zusammenfall von Mensch und Welt die Dinge der

Zukunft vorausformt. Nietzsche war in der Tat, wie er selbst sagte, ein verspäteter Goethe, der auf "eine Art von fast f r e u d i g e m und v e r t r a u e n d e m F a t a l i s m u s" zeigte, daß "der Geist ebenso in den Sinnen heimisch und zu Hause, wie die Sinne in dem Geist zu Hause und heimisch sind; und alles, was nur in diesem sich abspielt, muß auch in jenen ein feines außerordentliches Glück und Spiel auslösen".[22] Nietzsche zeigte dieses glückliche Spiel wie sein verehrter Lehrer in seinen zahlreichen Gleichnissen, in den "allersinnlichsten Verrichtungen von einem Gleichnis-Rausch der höchsten Geistigkeit",[23] er war ein dionysischer Dichter der Gleichnisse, ein dichterischer Denker oder denkerischer Dichter, der nicht mit dem Kopf alleine, sondern mit dem ganzen Leib zu denken wußte.

"Aufwärts fliegt unser Sinn: so ist er ein Gleichnis unseres Leibes, einer Erhöhung Gleichnis. Solcher Erhöhungen Gleichnisse sind die Namen der Tugenden. Also geht der Leib durch die Geschichte, ein Werdender und ein Kämpfender. Und der Geist - was ist er ihm? Seiner Kämpfe und Siege Herold, Genoß und Widerhall. Gleichnisse sind alle Namen von Gut und Böse: sie sprechen nicht aus, sie winken nur. Ein Tor, welcher von ihnen wissen will. Achtet mir, meine Brüder, auf jede Stunde, wo euer Geist in Gleichnissen reden will: da ist der Ursprung euerer Tugend."[24]

Wer sich mit der Philosophie Nietzsches in Gleichnissen und Aphorismen beschäftigt, die ihren Höhepunkt in dem Buch "Also sprach Zarathustra" mit dem Untertitel "Ein Buch für alle und keinen" fanden, das er selber "das tiefste Buch" der Menschheit nannte, muß trotz des begründeten Unbehagens an seiner Übertreibung die von ihm verlangte Bereitschaft haben, in jene "höchste Geistigkeit des Gleichnis-Rausches" einzusteigen und sich mit der ganzen Gefahr der Deutung und Mißdeutung seiner Gleichnisse und Aphorismen einzulassen, ohne sich vor dem möglichen Vorwurf "der Unwissenschaftlichkeit" zu scheuen. Dieser Gleichnis-Rausch, dieses Gleichnis des Rausches, das nach Nietzsche die einzig mögliche uns gebliebene Sprache im "Heute des Pöbels" für die unmittelbare Verbundenheit und Zusammengehörigkeit von Mensch und Welt ist, kann deshalb seinem Wesen als Dichtung-Wahrheit nach nur dann "begriffen" werden, wenn der, der nach seinem

Sinn im ganzen Ernst fragen und es nicht an seiner Oberfläche, sondern in seiner Tiefe treffen will, sich mutig und freiwillig in den Rauschwirbel des Gleichnisses hineinwirft, um damit mindestens das Bewußtsein der Freiheit und der Selbstentscheidung bewahren zu können, nicht in ihn hineingezogen zu sein, sondern sich freiwillig hineingestürzt zu haben. Das ist wohl die einzige Methode für die ernsthafte Beschäftigung mit Gleichnissen solcher Art. Es ist zwar dabei nicht zu vermeiden, daß die ganze Person, der ganze Wille des "Begreifen"-wollenden doch in den gefährlichen Schwindel des Gleichnisses hineingerissen wird. Es wird aber, solange er das Bewußtsein der freien Entscheidung nicht verliert, "im Grunde von uns ganz da unten" trotz des rasenden Wirbelwindes etwas Kühles bleiben, das die letzte Realität dieses fragenden und des gefragten Sinnes des Gleichnisses aufrecht erhält und vor der bacchantischen Auflösung bewahrt, "ein Granit von geistigem Fatum, von vorher bestimmter Entscheidung und Antwort auf vorher bestimmte ausgelesene Fragen"[25], die ständig den Weg begleiten, der über Nietzsche hinaus zu jener Welt führt, wo noch eine "Reise" möglich ist. Nietzsche wird daher nicht als irgendein Denker im Abendland, sondern im vollen, aber gleichzeitig nüchternen Ernstnehmen seiner eigenen Behauptung als "der Denker des europäischen Schicksals" betrachtet und genommen, weil er trotz des Anscheins der maßlosen Übertreibung doch aus der tiefsten Notwendigkeit des neuzeitlichen Denkens heraus mit seltsamer geistiger und dichterischer Tapferkeit sagen konnte: "Ich bin ein Schicksal."[26] Darum frage ich nach dem Wesen seines höchsten Gedankens des Willens zur Macht, der sich in zahlreichen Gleichnissen und Aphorismen ausdrückt, ohne Ironie und Zynismus, so daß ich am Ende des Fragens selber sagen dürfte: "Dieser Weg war nicht nur gangbar, sondern auch notwendig, das war mein von Anfang an vorgezeichneter Weg." Damit würde ich, der Autor der vorliegenden Arbeit, die erste schwierige Strecke zur Überwindung des in mir wohnenden Abendlandes für mich "hinter mich" gebracht und die Möglichkeit des Weiterreisens gewonnen haben.

B) Der Wille zur Macht ist der Wille zum Willen. Der Wille zum Willen ist das Wesen des Willens. Aber was ist das Wesen? Das Wesen ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das am Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Das Wesen des Willens ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz, eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien. So betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst.(1)

Die hier bewußt vorgeführte Nachahmung des Kierkegaard'schen Ansatzpunktes aus "Krankheit zum Tode" ist aber keine willkürliche, sondern wohlbegründete Notwendigkeit des Denkens, denn der Begriff des Willens zur Macht ist kein Begriff, der zufällig und unabhängig von dem historischen Hintergrund aus zwei verschiedenen Wörtern, Wille und Macht, zusammengesetzt worden ist, sondern besagt nach Nietzsche die einzig mögliche Form "des Sein-könnens" des Willens, die im vollen Bewußtsein des damaligen Zeitgeistes entwickelt worden ist, der Nietzsche mit seinem Zeitgenossen Kierkegaard in dem tiefen Strom der Geschichte verband. Der nähere Grund dieser augenblicklich sehr gewagt scheinenden Nachahmung wird sich im Laufe der Interpretation von selber zeigen.

Der Wille zur Macht bezeichnet das wesentlich da-seiende Verhältnis und die Einheit, allein und einzig in diesem Verhältnis zu sich selbst und in dieser Einheit mit sich selbst ist der Wille er selbst, er ist dieses Verhältnis und diese Einheit selbst. Der Wille zur Macht ist das ewig sich zu sich selbst verhaltende Verhältnis, "ein aus sich rollendes Rad", "ein heiliges Ja-sagen" aus sich zu sich selbst, ein "ich will, daß es rolle".(2) Was aber besagt dieses eigentlich und konkret? Das ist immer noch nur eine bloße Behauptung, daß der Wille zur Macht das einzig mögliche "Wie" des sich zu sich verhaltenden Verhältnisses des Willens zum Wollen ist. Es muß hier näher und konkreter begründet werden.

Wie bereits im "Wegweiser" vorgezeichnet, begann Nietzsches eigenständiges Denken damit, daß er dank seines scharfen psychologischen Sinnes die tiefere Einsicht in das Wesen des Willens und des Triebes als Schopenhauer gewonnen hatte, und zwar vor allem dadurch, daß er den reinen an sich seienden Willen, der bei Schopenhauer als "Ding an sich" der Welt angesetzt wurde, verneinte:

"Ist 'Wille zur Macht' eine Art 'Wille' oder identisch mit dem Begriff 'Wille'? Heißt es so viel als begehren? oder kommandieren? Ist es der 'Wille', von dem Schopenhauer meint, er sei das 'An sich der Dinge'? Mein Satz ist: daß W i l l e der bisherigen Psychologie eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung ist, daß es diesen Willen g a r n i c h t gibt, daß, statt die Ausgestaltung Eines bestimmten Willens in viele Formen zu fassen, man den Charakter des Willens w e g g e s t r i c h e n hat, indem man den Inhalt, das Wohin? herausabstrahiert hat -: das ist im höchsten Grade bei S c h o p e n h a u e r der Fall: das ist ein bloßes leeres Wort, was er 'Wille' nennt. Es handelt sich noch weniger um einen ' W i l l e n z u m L e b e n '; denn das Leben ist bloß ein E i n z e l f a l l des Willens zur Macht; - es ist ganz willkürlich, zu behaupten, daß alles danach strebe, in d i e s e Form des Willens zur Macht überzutreten."(3)

Es kommt hier also wesentlich darauf an, die klare Unterscheidung und Abgrenzung von dem Schopenhauer'schen Willensbegriff und dem Begriff des Willens zur Macht bei Nietzsche auszuarbeiten, um zu zeigen, was für eine Bedeutung dem Philosophieren Nietzsches beigemessen werden kann. Der Autor hofft daher, durch die Auslegung und Erklärung dieses Unterschiedes, der Nietzsche Anlaß gab, sich entscheidend von Schopenhauer zu trennen und auf seinem eigenen Weg zu gehen, den Blick in den Wesenszug des Denkens Nietzsches öffnen zu können.

Der Wille hat seinem Wesen nach zwei Richtungen. Der Wille -von und der Wille-zu sind die konkreten Formen der zwei Richtungen des Willens. Der Wille ist immer entweder der Wille-von-etwas-weg oder der Wille-zu-etwas-hin.(4) Er ist immer regulativ-selbsterhaltend und konstitutiv-selbstüberwindend. Er setzt immer voraus, daß etwas "ist", wovon und wozu er weg oder hin kann, um überhaupt er selbst sein zu können. Dieses Etwas, das dem Willen erlaubt zu wollen, setzt er, aus seinem innersten Wesen als "Wollen" heraus,

als etwas Seiendes voraus, denn er kann unmöglich etwas wollen, was schlechthin "nicht" ist. Der Wille, der "nicht" will, kann kein Wille mehr sein. Das "Nicht" ver-nichtet die Wesensmöglichkeit des Willens, zu wollen. Der Wille wird vor diesem "Nicht", vor dieser Leere, vor diesem "großen Fehlen" des Seienden ohnmächtig. Der Wille kann also nur in einem Bezug zu etwas, das als seiend gesetzt wird, als er selbst existieren, d.h. wollen. Daß das Wollen überhaupt möglich ist, dazu braucht er unbedingt etwas, "von dem weg und zu dem hin" er wollen kann. Es gibt und kann daher kein "reines Wollen an sich" geben, sondern nur ein "Etwas-Wollen". Dieses Etwas muß im voraus irgendwie und immer schon vom Willen als etwas Seiendes gesetzt und vorausgesetzt werden, damit überhaupt die Aktion des Willens, d.h. Wollen möglich ist. Darum schrieb Nietzsche im engen Zusammenhang mit dem vorhin zitierten Satz:

"Es gibt kein 'Wollen', sondern nur ein Etwas-Wollen: man muß nicht das Ziel auslösen aus dem Zustand - wie es die Erkenntnistheoretiker tun. 'Wollen', wie sie es verstehen, kommt so wenig vor wie 'Denken'."(5)

Die Grundtatsache des menschlichen Willens ist daher der Schrecken vor dem Fehlen dieses Etwas, vor "Nicht", "horror vacui":(6)

"Daß aber überhaupt das asketische Ideal dem Menschen so viel bedeutet hat, darin drückt sich die Grundtatsache des menschlichen Willens aus, sein horror vacui: er b r a u c h t e i n Z i e l , - und eher will er noch das N i c h t s wollen als n i c h t wollen. - Versteht man mich? ... Hat man mich verstanden? ... ' S c h l e c h t e r d i n g s n i c h t ! m e i n H e r r ! ' - Fangen wir also von vorne an."(7)

"Der Mensch will lieber das Nichts wollen als nicht wollen", um den Willen, die Grundtatsache, "das Ursein des Lebens" zu retten. Der Wille will sich als Wille um jeden Preis retten. Das ist sein Grundinstinkt.

Eine entscheidende Frage meldet sich hier sofort. Ist "das Nichts" etwas anderes als "das Nicht"? Allerdings. Sonst wäre der oben zitierte unterstrichene Satz ein absoluter Unsinn. Der Satz besagt, daß Nichts dem Willen trotz seines

nichtigen Charakters immer noch erlaubt und ihm ermöglicht, zu wollen, und daß das Nicht dagegen dem Willen nicht mehr erlaubt, zu wollen. Das Nichts wird hier von Nietzsche verstanden als etwas Seiendes oder als etwas, das mindestens vom Willen als Seiendes gesetzt oder vorausgesetzt wird, während das Nicht als die schlechthinnige Unmöglichkeit und das absolute Fehlen des Seienden verstanden wird. Das Nichts kann, solange es einen Rest des Seinscharakters hat, ein mögliches Ziel des Willens sein, während das Nicht unmöglich sein Ziel sein kann.

"Eine Handlung des Willens wird 'nie verursacht durch einen Zweck' oder ein Ziel; zuletzt: warum könnte nicht 'ein Zweck' eine Begleiterscheinung sein, in der Reihe von Veränderungen wirkender Kräfte, welche die zweckmäßige Handlung hervorrufen - ein in das Bewußtsein vorausgeworfenes blasses Zeichenbild, das uns zur Orientierung dient dessen, was geschieht, als ein Symptom selbst vom Geschehen, n i c h t als dessen Ursache? - Aber damit haben wir den W i l l e n selbst kritisiert."(8)

Der Wille soll hier nicht, wie im allgemeinen verstanden und gedacht wird, von seinen Motiven und Zwecken her, sondern alle Motive und Zwecke sollen umgekehrterweise vom Grundinstinkt des Willens her bestimmt und interpretiert werden. Diese Umkehrung des Primats von Motiven zum Willen ist, wie wir später sehen werden, von entscheidender Bedeutung für die spätere Gestaltung des Denkens Nietzsches.

Wenn man aber den ontologischen abstrakten Charakter des hier vorgeführten Unterschiedes zwischen dem Nichts und dem Nicht beseitigt, der in der Geschichte der abendländischen Philosophie eine große Rolle gespielt hat,(9) und, wie der Autor später in der Interpretation von Heidegger zeigen wird, immer noch zu spielen scheint, und dies in die konkrete Sprache der "Psychologie" Nietzsches übersetzt, dann zeigt sich alsbald, daß das Nichts das Vorhandensein von etwas bedeutet, das dem Willen "einen Widerstand" leistet, während das Nicht dessen absolutes Fehlen ausdrückt. Der Wille braucht, konkreter ausgedrückt, also nicht ein Seiendes, sondern einen Widerstand, um überhaupt er selbst sein zu können. Er kann sich nur an Widerständen äußern. "Er sucht also nach dem, was ihm widersteht."(10) Dieses aber, das dem Willen Widerstand leistet,

muß seinerseits auch einen gewissen Charakter des Willens tragen. So entsteht ein ständiger Kampf zwischen Wille und Wille, bei dem der stärkere Wille den schwächeren dirigiert und unterdrückt. Ein Wille darf aber, wenn er er selbst sein will, nicht von dem, was ihm Widerstand leistet, bezwungen werden, sondern muß es bezwingen. Er ist darum nicht ein bloßer Wille, sondern essentiell "ein Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigung zu wehren".[11] Er ist der Wille zur Macht. "Jeder spezifische Körper" strebt, so behauptet Nietzsche, seinem Wesen nach danach:

"Über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszugeben, (- sein Wille zur Macht:) und alles Das zurückstoßen, was seiner Ausdehnung widerstrebt. Aber stößt fort-während auf gleiche Bestrebungen anderer Körper und endet, sich mit denen zu arrangieren ("vereinigen"), welche ihm verwandt genug sind: - so konspirieren sie dann zusammen zur Macht. Und der Prozeß geht weiter..."[12]

"Der stärkere Wille dirigiert den Schwächeren. Es gibt gar keine andere Kausalität als die von Wille zu Wille."[13]

Es gibt demnach keinen Willen, sondern nur den Willen zur Macht. Alles, was geschieht, wird durch das Gesetz der Macht, durch die Kausalität von Wille zu Wille bestimmt. Das ist das letzte Resultat der psychologischen Betrachtung Nietzsches. Alles, was danach kommt, wurde, wie sich später herausstellen wird, von diesem entscheidenden Gedanken aus entwickelt. Nietzsche faßte dies lakonisch wie folgt zusammen:

"Alle 'Zwecke', 'Ziele', 'Sinne' sind nur Ausdrucksweisen und Metamorphosen des Einen Willens, der allem Geschehen inhäriert: des Willens zur Macht. Zwecke -, Ziele -, Absichten - haben, W o l l e n überhaupt, ist soviel wie S t ä r k e r - werden-wollen, Wachsen-wollen - und dazu auch die M i t t e l wollen."[14]

Daß der Wille zur Macht die eigentliche Seinsform des Willens sein muß, läßt sich von einem anderen Aspekt aus auch erklären, der freilich im engen Zusammenhang mit dem bereits dargestellten Gedankengang steht.

Jenes Etwas, das sich dem Willen widersetzt und das eben dadurch dem Willen erlaubt zu wollen, muß zugleich etwas sein, das nicht "neutral" ist, sondern ein solches Etwas, das

den Willen interessiert und veranlaßt zu wollen, denn er kann unmöglich etwas wollen, was ihn nicht "begierig" macht oder wofür er sich nicht interessiert, kurzum, was für ihn nicht "nützlich" ist. Jenes Etwas kann also nie etwas Gleichgültiges für den Willen sein. Der Wert und Unwert jedes Etwas, das sich als mögliches Ziel des Willens anbietet, muß also schon im voraus für den Willen und von dem Willen entschieden sein, bevor er es wollen oder "nicht" wollen kann. Ein Ziel des Willens kann daher nie "wertfrei" sein. Darum muß nicht nur die Existenz des Ziels, sondern auch der Wert des Ziels vom Willen im voraus entschieden werden, bevor er in Aktion tritt. Es kann darum kein "Ziel an sich", sondern immer nur ein vom Willen gewolltes oder nicht gewolltes sein. Der Wille aber, dem nun alle Zwecke und Ziele untergeordnet werden, ist, konkret ausgedrückt, in erster Linie nichts anderes als der organische Leib. So ist es selbstverständlich, daß Wert und Nichtwert und Nutzen und Nichtnutzen eines von dem Willen gesetzten Zieles oder Zweckes von der rein biologischen Perspektive aus entschieden werden. Der Wille erscheint von dieser Perspektive aus gesehen als nichts anderes als "Trieb" im "richtigen" Sinne des Wortes "Treibens", "jener allgemeine Spannungszustand, vermöge dessen eine Kraft nach Auslösung trachtet".[15] Er ist "kein Erhaltungstrieb", kein Treiben zur Selbsterhaltung, wie die Physiologen vermuten, sondern "die aktive Kraft",[16] die,die Stärke des Widerstandes alles dessen schätzend, über das er Herr werden und verfügen will, ständig nach einem möglichen Opfer Ausschau hält. Er ist kein bloßer an sich seiender wertfreier Wille, wie Schopenhauer vermutete, sondern wesentlich ein immer nach seinem eigenen Aspekt wertschätzender Wille, der alles gutheißt, was ihm nützt, und alles schlecht heißt, was ihm schadet. Das, was ihm nützt, ist natürlich etwas, was seine Macht steigert, d.h. etwas, was ihm ermöglicht, über den ganzen Raum Herr zu werden. Er ist ein Wille zur Macht. Er ist nicht ein blinder Wille zum Leben, sondern ein wertbewußter Wille, der weiß, was seinem Leben nützt und schadet.

Das Wesen dieses Willens, der nun nach Nietzsche als der Wille zur Macht aufgefaßt werden muß, d.h. der Wille, der

sich nur an Widerständen äußern kann und der nach seinem eigenen Maßstab vom Nutzen und Nichtnutzen für sein Leben den Wert aller Dinge zu schätzen hat, kann auch noch von einem anderen Aspekt aus erhellt werden. Er ist nämlich seinem Wesen nach "leidend" und muß immer den "Schmerz" haben. Er muß leiden und braucht Leiden, um er selbst sein zu können, weil die vollkommene Abschaffung des Leidens, d.h. des Hemmnisses am Widerstand, die Seinsmöglichkeit dieses Willens negieren wird. "Man hat Lust und das Vermeiden der Unlust geradezu Jahrtausende lang als M o t i v e für jedes Handeln aufgestellt."(17) Aber die Lust ist von dieser neuen Perspektive des Willens zur Macht aus gesehen nur "eine Art des Schmerzes", den er an jedem Widerstand empfinden muß. Die Lust ist für ihn nichts anderes als das Gefühl der Überwindung und Beherrschung des Widerstandes und der Schmerz nichts anderes als das Gefühl der Ohnmacht oder des Beherrscht-werdens von dem anderen.

"Die Unlust ist ein Gefühl bei einer Hemmung: da aber die Macht ihrer nur bei Hemmungen bewußt werden kann, so ist die Unlust ein n o t w e n d i g e s I n g r e d i e n s a l l e r T ä t i g k e i t (alle Tätigkeit ist g e g e n etwas gerichtet, das überwunden werden soll). Der Wille zur Macht s t r e b t also nach Widerständen, nach Unlust. Es gibt einen Willen zum Leiden im Grunde alles organischen Lebens. (Gegen 'Glück' als 'Ziel'.)"(18)

Der Wille zur Macht braucht im Gegensatz zum bisherigen "Willen" sogar die Unlust als die unentbehrliche Bedingung für seine Existenz. Sie ist für ihn nichts anderes als "Reizmittel zur Verstärkung der Macht".

"Die Unlust, als Hemmung seines Willens zur Macht, ist also ein normales Faktum, das normale Ingrediens jedes organischen Geschehens; der Mensch weicht ihr nicht aus, er hat sie vielmehr fortwährend nötig: jeder Sieg, jedes Lustgefühl, jedes Geschehen setzt einen überwundenen Widerstand voraus."(19)

"Das Hemmnis ist der s t i m u l u s dieses Willens zur Macht."(20)

Das Wesen der Lust ist also nach Nietzsche nichts anderes als ein " P l u s - G e f ü h l von Macht", "ein Differenz-Gefühl, das die Vergleichung voraussetzt".(21) Lust und Unlust

sind demnach nicht, wie viele Psychologen auch heute noch vermuten, die unmittelbaren inneren Gegenbenheiten des Menschen, sondern nur Folgen des wertschätzenden und wertsetzenden Willens zur Macht, der nach Nietzsche als "ein mächtiger Gebieter" und als "ein unbekannter Weiser" allen menschlichen Aktionen obwaltet.(22)

Nietzsche versuchte dann zuletzt, mit diesem neuen Verständnis des Willens, wie sein Vorgänger, nicht nur die organische Welt, die viele adäquate Beispiele zur Verifikation seiner Theorie anbietet, sondern auch die unorganische Welt zu erklären, deren Erscheinungen sich im ersten Augenblick schwerlich in Einklang mit seiner Theorie des Willens zur Macht bringen zu lassen scheinen, um gemäß seiner von seinem Vorgänger ererbten Intention eine kosmologische Gesamtkonzeption des Alls daraus zu entwerfen, die jenen verhängnisvollen Auseinanderfall von Mensch und Welt zu überwinden hat. Er versuchte dies, indem er den "siegreichen Begriff 'Kraft', mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben",(23) aus seinem neugewonnenen Aspekt des Willens zur Macht in Frage stellte und schließlich "umkehrte". Die "Kraft" im physikalischen Sinne zeigt sich in der mechanischen Gesetzmäßigkeit von "anziehen" und "abstoßen" der Materie. Es gibt aber, so behauptete Nietzsche, keine "Materie". Sie sei vom alles verkürzenden und berechenbar machenden menschlichen Intellekt konstituiert und konzipiert, um für Menschen die Erklärung und das Verständnis der Veränderungen der Dinge, die ständig im All stattfinden, zu erleichtern. Dabei werde die Materie wegen der leichten Erklärbarkeit als eine Art "Täter" oder als "die wirkende Kraft" hinzugedacht, die die Veränderungen hervorrufen soll. Es gibt nach ihm letzten Endes aber keine solche "Materie", "Substanz", keinen "Täter", sondern nur eine Bewegung, ein "Treiben", ein "Tun". Von diesem "Tun" und dieser Bewegung aus gesehen, die nichts anderes als "ein Machtquantum" im Sinne des Willens zur Macht ist, gibt es kein "Anziehen" und kein "Abstoßen" einer Materie oder einer Substanz, sondern nur den Kampf der Triebe "sich-annähern" und "etwas zurückstoßen", die allen Dingen, die es gibt, allem Geschehen, das geschieht, inhärieren. Daher schrieb

Nietzsche:

"'Anziehen' und 'Abstoßen' in rein mechanischem Sinne ist eine vollständige Fiktion: ein Wort. Wir können uns ohne Absicht ein Anziehen nicht denken. - Den Willen, sich einer Sache zu bemächtigen oder gegen ihre Macht sich zu wehren und sie zurückzustoßen - das 'verstehen' wir: das wäre eine Interpretation, die wir brauchen können."(24)

Der Wille zur Macht, der hier sozusagen als "Ursein" gezeigt wurde, ist aber seinem Wesen nach weder ein "Ding an sich" noch eine "Substanz", sondern ein ständig in Bewegung befindliches "Kraftquantum" oder "Machtquantum".(25) Das All ist ein ewiger Prozeß im "Machtverhältnis", ein ständiger Kampf zwischen verschiedenen Willen zur Macht.

"Der Trieb, sich anzunähern, - und der Trieb, etwas zurückzustoßen, sind in der unorganischen wie organischen Welt das Band. Die ganze Scheidung ist ein Vorurteil."(26)

"Der Wille zur Macht in jeder Kraft-Kombination, sich w e h r e n d g e g e n d a s S t ä r k e r e , l o s s t ü r z e n d a u f d a s S c h w ä c h e r e i s t r i c h t i g e r . NB. D i e P r o z e s s e a l s ' W e s e n '."(27)

Das All ist in seiner Gesamtheit ein Wille zur Macht, ein ewiger Prozeß, ein ewiges Werden im "Machtverhältnis", das sich ewig gleich bleibt.

"Mechanistisch betrachtet, bleibt die Energie des Gesamt-Werdens konstant; ökonomisch betrachtet, steigt sie bis zu einem Höhepunkt und sinkt von ihm wieder herab in einem ewigen Kreislauf."(28)

Es gibt darum, im Ganzen des Alls betrachtet, keine "Erlösung vom Willen", sondern nur "die ewige Wiederkehr des Gleichen".

Der Autor hofft nun, daß es ihm einigermaßen gelungen ist, in dieser kurzen Darstellung die Grundzüge des Begriffes des Willens zur Macht und seinen wesentlichen Unterschied von dem Begriff des blinden Willens zum Leben so weit klarzumachen, daß die weiteren Schritte der Interpretation des Denkens Nietzsches gemacht werden können, die zum Kernpunkt der möglichen Diskussion zwischen Europa und Asien führen werden. Die Gedanken, die hier ungenügend dargestellt wurden,

werden im Lauf der Interpretation im Gesamtzusammenhang noch näher erklärt werden.

C) Um den weiteren Gang der Interpretation auf den sicheren Weg zu bringen, muß hier aber eine bisher bewußt verschwiegene Frage beantwortet werden, die uns unmittelbar ins Zentrum der Moral- und Religionsphilosophie Nietzsches führt. Es ist nämlich die Frage, ob denn das Nichts überhaupt und wirklich, wie es im vorigen Teil dargestellt wurde, so bedenkenlos als etwas Seiendes aufgefaßt werden kann und darf, denn es ist ja doch ein "Nichts", das sich dagegen sträubt, ohne weiteres als etwas Seiendes gesetzt und vorausgesetzt zu werden.(1) Es ist von einer wesentlichen Bedeutung für das Verständnis der Philosophie Nietzsches, sich noch einmal mit dieser Frage zu beschäftigen, weil er eben durch die Beschäftigung mit diesem Problem zu seiner entscheidenden religionsphilosophischen Einsicht gelangte, die in jenem berühmten Satz " G o t t i s t t o t "(2) ihren höchsten und klarsten Ausdruck fand.

In konsequenter Durch- und Ausführung seiner psychologisch neu gestalteten Willenstheorie erklärte er, daß der Wille, der nun als der Wille zur Macht aufgefaßt werden soll, wegen seines tiefsten Instinkthasses gegen "horror vacui", daß er nämlich jenes Etwas, d.h. irgendeinen Widerstand und irgendeinen Gegenstand, als Motiv und Ziel seiner Aktion ständig nötig habe, um er selbst sein zu können, dazu gezwungen wird, jenes Etwas auch noch dort aufrechterhalten zu wollen, wo es in der Wirklichkeit "nichts", d.h. nichts real Vorhandenes ist. Er muß es dann "willentlich" für seiend halten und im Selbstbetrug an seine Existenz "glauben", um sich eines Ziels seiner Aktion zu versichern und eben dadurch sich selbst als Willen zu retten. Durch diese "Realisierung" des Nichts durch den Selbsterhaltungsinstinkt des Willens zur Macht werden, so behauptete Nietzsche, "Jenseits", "Ideale" und "Hinterwelten" über der Wirklichkeit geschaffen, so daß, weil die Erinnerung an diese instinktive "Realisierung" wegen des heimlichen Wunsches des Menschen verdrängt

wird, das eigentlich Reale, der Wille zur Macht, dann ins Nichts und sein Produkt, die Ideale, in die sein sollende und seiende Wirklichkeit umgedreht werden. Diese Umkehrung des Realen und Idealen, d.h. die "Verwechslung des Aktivums und des Passivums", der "Ursache und Wirkung",[3] ist nach Nietzsche der Grundzug der Entstehungsgeschichte des Christentums und aller möglichen Hinterwelten.

Eine solche Umkehrung wird notwendig und unausweichlich für den Willen zur Macht, wenn er wegen seiner Schwäche nicht mehr imstande sein kann, eigenen Wert zu schaffen und nach diesem selbstgesetzten Wert sein Ziel zu wählen und zu bestimmen, oder wenn er sich gegen andere Willen zur Macht nicht zu wehren und durchzusetzen vermag, die ihn zu ihrem Ziel, zu ihrer Beute zu machen drohen. Durch die Umkehrung des Realen und Idealen kann aber ein solcher Wille, der nicht stark genug ist, bei sich selbst zu bleiben, d.h. ein Wille zur M a c h t im eigentlichen Sinne zu sein, ein "ideales" wünschenswertes Ziel gewinnen, das gerade wegen seines nichtigen Charakters und Ursprungs nie erreicht werden kann, d.h. er kann sich dadurch bis in alle Ewigkeit ein Ziel sichern, das ihm ewig erlaubt und ermöglicht zu wollen. Das einmal derart geschaffene Ziel des Willens zur Macht macht sich selbständig und erweckt nun den Anschein, "real", "wahr", "heilig", "gut" zu sein, während der Wille zur Macht im eigentlichen Sinne durch die zunehmende Machtetablierung dieses von ihm in der Notlage gesetzten ideal-realen Ziels "ideal", "irreal", "unwahr", "unheilig" zu scheinen beginnt, so daß er schließlich zum Bösen schlechthin abgeurteilt wird, zum Erzfeind der Gläubigen, der "Hinterweltler".[4] Der schwache Wille hat nun "ein Wozu und einen Zweck des Leidens", den Grund seines leidenden Wollens gefunden, worum er so viel zu leiden hat. Woher aber kommt das Leiden? Leiden entsteht, wie bereits erklärt, wenn ein Wille zur Macht am Widerstand des anderen scheitert oder gar zum Opfer des anderen wird. Es entsteht durch die Ohnmacht des Willens zur Macht, der über etwas Herr werden, etwas erreichen, also "zu etwas hin" will. Wenn dieser Wille-zu-etwas-hin, dieser positive starke Wille z u r Macht versagt, gibt es für den Willen nur

noch eine einzige Richtung, die des negativen "Willens-von-etwas-weg". Die konsequenteste Form des Willens-von-etwas-weg ist dann der Wille-von-sich-selbst-weg, eine Flucht vor sich selbst in eine fingierte Welt, wo es kein Leiden mehr gibt. Diese Flucht von sich weg in die leidlose glückliche Welt ist aber eine Bewegung der Selbstzersetzung des Willens zur Macht, weil er, wie bereits erklärt, eigentlich das Leiden, d.h. den Widerstand nötig hat, um er selber sein zu können. Bei dieser Fluchtbewegung wird nun die Selbstzersetzung und Selbstauflösung zum letzten Zweck des Willens gemacht, ohne ein klares Bewußtsein zu haben, was geschieht. Dies ist, so behauptete Nietzsche, der Grundzug der Entstehungsgeschichte des Christentums und des Aberglaubens an "Hinterwelten" "aller Sortiments" und Klassen, zu denen auch der Glaube an die wahre Erkenntnis und an das absolute Sein mitgehören soll. Man "will" eine übermenschliche Autorität "haben" und

"herumkommen um den W i l l e n , um das W o l l e n eines Ziels, um das Risiko, sich selbst ein Ziel zu geben; man möchte die Verantwortung abwälzen (- man würde den F a t a l i s m u s akzeptieren). Endlich: G l ü c k und, mit einiger Tartüfferie, das G l ü c k d e r m e i s t e n ."(5)

Dies ist zugleich der Wesenszug aller Moralsorten und -klassen, weil diejenigen, deren Willen zur Macht ohnmächtig und schwach sind, sich selbst nicht Schwache nennen, sondern "die Guten".(6) Alle Moralien selber entstehen durch den tiefen Selbsterhaltungsinstinkt des ohnmächtigen Willens zur Macht. "Trunkene Lust ist's dem Leidenden, wegzusehen von seinem Leiden und sich zu verlieren"(7) und weg von der realen Welt des Leidens, von der "ewig unvollkommenen" in die fingierte Welt der Vollkommenheit, in die warmen Hände der Gottesgnade oder in die ohnmächtige heftige Geschäftigkeit der Historie mit einem immanenten Geist, welche ihr Ziel in sich haben soll und der man sich blindlings überlassen kann, zu flüchten. Selbstverzweiflung und Selbsterhaltungsinstinkt des ohnmächtigen Willens zur Macht, der ungemein auf der Erde und an der Sinnlosigkeit seines Leidens gelitten hat, sind es, so meinte Nietzsche, die die Hinterwelten schufen und schaffen. An sich und an seiner Ohnmacht verzweifelt, verläßt der Wille

sich selbst und verläßt sich auf das, was ihn vor dem Leiden in der Welt zu schützen verspricht und ihm erlaubt, noch zu wollen. Er ist aber seinerseits dadurch "verpflichtet", dem Bürgen für diesen Verlaß Folge und Dienst zu leisten, er wird moralisch und gläubig. Der Preis, den er für diesen Verlaß zu zahlen hat, ist das Verlassen seines Selbsts, Verlust seines Selbsts.

"Leiden war's und Unvermögen - das schuf alle Hinterwelten; und jener kurze Wahnsinn des Glücks, den nur der Leidenste erfährt. Müdigkeit, die mit Einem Sprunge zum Letzten will, mit einem Todessprunge, eine arme unwissende Müdigkeit, die nicht einmal mehr wollen will: die schuf alle Götter und Hinterwelten. Glaubt es mir, meine Brüder! Der Leib war's, der am Leibe verzweifelte, - der tastete mit den Fingern des betörten Geistes an die letzten Wände.

Glaubt es mir, meine Brüder! Der Leib war's, der an der Erde verzweifelte, - der hörte den Bauch des Seins zu sich reden. Und da wollte er mit dem Kopf durch die letzten Wände, und nicht nur mit dem Kopfe, - hinüber zu 'jener Welt'.

Aber 'jene Welt' ist gut verborgen vor dem Menschen, jene entmenschte unmenschliche Welt, die ein himmlisches Nichts ist; und der Bauch des Seins redet gar nicht zum Menschen, es sei denn als Mensch."(8)

Wille zur Macht ist, wie bereits dargestellt, ein Prozeß, ein "Machtverhältnis", das sich zu sich selbst verhält. Ein Verhältnis, das zwischen sich und sich besteht, ist kein bloßes statisches Bild der bloßen Relation und Beziehung zwischen zwei entgegengesetzten Polen, sondern der sich von sich weg und zu sich hin und umgekehrt zugleich sich zu sich hin und von sich weg be-wegend, in sich sich selbst immer gleichbleibende Weg, der Gang des Lebendigen, "ein aus sich rollendes Rad" des Werdens. Ein Verhältnis aber, das sich selbst verläßt, ist kein Prozeß, kein Werden mehr, es hört auf, sich zu bewegen, es "will" stehen bleiben. Bleibendes, Ständiges, Ewiges gewinnt an einem solchen Verhältnis, das sich selbst verläßt, den Schein der höchsten Realität und des höchsten Seins. Ein solches Verhältnis, das sich selbst verläßt, heißt bei Nietzsche "die Entselbstung", bei der christlichen Religion die Selbstlosigkeit und bei der modernen Wissenschaft "seit Kopernikus" die objektive Wahrheit. Der Wille zur Macht ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Ein Wille aber, der sich selbst verläßt

und kein Verhältnis mehr sein will, ist ein "dekadenter Wille", der gegen seine Natur, gegen sein Wesen ist, denn sein Wesen ist eigentlich ein Mehr-haben-wollen und ein Mehr-sein-wollen, als er hat und ist, um mehr er selbst sein zu können. Er ist eigentlich und seinem Wesen nach eine über sich hinausgehende Selbstbewegung z u r Stärkung seiner Macht, bei der nicht "die wahre Erkenntnis" oder "vollkommene Gewißheit", sondern "die Interpretation"(9) der Welt nach dem selbstgesetzten Wertschema alle Aktionen zu entscheiden und zu bestimmen hat. Ein schwacher Wille zur Macht, d.h. der Wille v o n der Macht weg aber, der nicht mehr selber den Wert schätzen, sondern v o n dem schon gesetzten absoluten Wert leben "will", hört auf, eine Selbstbewegung, d.h. ein Verhältnis z u s i c h s e l b s t zu sein. Ein solcher Wille zur Macht heißt im Sprachgebrauch Nietzsches "Verfall", "Degeneration", "Entartung", kurzum "die décadence". Nietzsche schrieb daher:

"Wo in irgendwelcher Form der Wille zur Macht niedergeht, gibt es jedesmal auch einen physiologischen Rückgang, eine décadence."(10)

Physiologie bedeutet bei Nietzsche in engem Zusammenhang mit der "Psychologie" im schon erklärten Sinne eine Lehre über Gestaltungsformen und Zustände des Leibes im Sinne des Willens zur Macht. Psychologie und Physiologie sind bei Nietzsche nur verschiedene Betrachtungsweisen ein und desselben Gegenstandes, des Willens zur Macht. Die erstere betrachtet ihn als ein Kraftquantum, das sich in verschiedenen "Gemüten" und Instinkten objektiviert, während die letztere ihn als einen "Organismus" betrachtet, der sich in verschiedenen "Gesundheitszuständen" befinden kann. Was in der ersteren z.B. als "ohnmächtig", "gut" bezeichnet wird, wird in der letzteren als "krank" oder "erschöpft" bezeichnet. Alles, was durch die Schwächung und den Niedergang des Willens zur Macht im psychologischen und physiologischen Sinne entsteht, wird daher von Nietzsche "décadence" genannt. Nietzsche beschrieb daher "allgemeinste Typen der décadence" als Resultat seiner psychologischen und physiologischen Überlegung wie folgt:

"1. Man wählt, im G l a u b e n , Heilmittel zu wählen, Das, was die Erschöpfung beschleunigt; - dahin gehört das Christentum (um den größten Fall des fehlgreifenden Instinkts zu nennen); dahin gehört der 'Fortschritt'. -

2. Man verliert die Widerstandskraft gegen die Reize, - man wird bedingt durch die Zufälle: man vergröbert und vergrößert die Erlebnisse ins Ungeheuere... eine 'Entpersönlichung', eine Disgregation des Willens; dahin gehört eine ganze Art Moral, die altruistische, die, welche das Mitleiden im Munde führt: an der das Wesentliche die Schwäche der Persönlichkeit ist, so daß sie mitklingt und wie eine überreizte Saite beständig zittert... eine extreme Irritabilität...

3. Man verwechselt Ursache und Wirkung: man versteht die décadence nicht als physiologisch und sieht in ihren Folgen die eigentliche Ursache des Sich-schlecht-befindens; - dahin gehört die ganze religiöse Moral...

4. Man ersehnt einen Zustand, wo man nicht mehr leidet: das Leben wird tatsächlich als Grund zu Ü b e l n empfunden, - man taxiert die b e w u ß t l o s e n , gefühllosen Zustände (Schlaf, Ohnmacht) unvergleichlich wertvoller, als die bewußten; daraus e i n e M e t h o d i k ..."(71)

Aus diesen Einsichten stellte dann Nietzsche die für ihn entscheidende Frage: wie wäre es aber, wenn der Wille der Dekadenz sich selbst verläßt, aber kein "Darauf" mehr haben sollte, worauf er seinen Verlaß haben will? Wie wäre es, wenn "Gott", Sammelbegriff aller obersten Werte, "tot ist"? Wie wäre es, wenn dieser Wille der Dekadenz trotz ungeheuerem Kraftaufwand dieses "Worauf" nicht finden und kein "Wozu" mehr aufrechterhalten kann?(72) Dann erweckt, so meinte Nietzsche, das Gefühl des "umsonst", das tiefe Mißtrauen gegen dieses, worauf er sich bis jetzt verlassen zu können glaubte und wozu er bis jetzt gelebt hat, die Frage, "ob alle Weltauslegungen falsch sind"(73) Dann kommt "buddhistischer Zug, Sehnsucht ins Nichts"(74) herauf. Der Untergang der moralischen Weltauslegung, d.h. der Selbstrechtfertigung des dekadenten Willens, der sich selbst verlassen und sich dem fingierten absoluten Jenseits überantwortet hat, "endet in Nihilismus", der radikalen Wert- und Sinnlosigkeit, weil diese Selbstrechtfertigung "keine Sanktion mehr hat, nachdem sie versucht hat, sich in eine Jenseitigkeit zu flüchten"(75), die sich im geschichtlichen Zug der ent-täuschenden Ent-täuschung als ein bloßes Nichts entpuppt. Diese Heraufkunft des Nihilismus ist daher für Nietzsche eine historische Notwendigkeit, also das, "was kommt, was nicht mehr anders kommen kann".(76)

Diese Notwendigkeit begründet sich auf die Schlußfolgerung "der bis zum Ende gedachten Logik" des Willens zur Macht. Was nun geschieht, ist der notwendige Gang der dem Willen zur Macht immanenten Logik vom Pessimismus zum letzten Nihilismus, zum "europäischen Buddhismus". Der dekadente Wille zur Macht hat jetzt keinen Halt, kein Wo-zu, kein Worauf, kein Um-willen mehr. Er ist wieder völlig auf sich selbst gestellt in der einsamen Wüste des Leidens, wegen dessen unerträglicher Last er einst sich selbst verlassen und ein Jenseits geschaffen hat. Kann dieser Wille so weiter existieren, ohne etwas zu haben, was ihm erlaubt zu wollen? Kann er noch existieren, nachdem alle Versuche, das Nichts in "ein himmlisches Nichts", in eine wahre, schöne Welt des Jenseits zu verwandeln, gescheitert sind? Nein. In dieser absoluten Notzeit des Willens zur Macht, "wo das Ziel fehlt und wo die Antwort auf das Warum des Leidens fehlt",[17] gibt es keinen Ausweg. Daraus "folgt endlich eine Selbstzersetzung, eine Wendung gegen sich",[18] so daß er kein Selbst mehr haben will, er will nun kein Wille zur Macht mehr sein. Er "erträgt diese Welt nicht mehr", er "will" seinen Selbstmord, er entwickelt eine "Sehnsucht ins Nichts". Er will sich völlig verlassen, ohne in eine Jenseitigkeit zu flüchten. Das ist die letzte Konsequenz des dekadenten Willens zur Macht, er wird "der Wille zum Nichts". Er "will" nun gerade "dieses Eingehen ins Nichts", diese Selbstvernichtung zu einem Ziel machen, worauf-hin er noch wollen kann, er will "selbst das Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand"[19] (der von Nietzsche verstandenen oder, besser gesagt, mißverstandenen buddhistischen Religion), denn "ein Ziel ist immer noch ein Sinn", wenn es auch ein "Nichts" ist. Der radikalste Wille zum Nichts vollendet sich nach Nietzsche im buddhistischen Nirwana, im "Nicht-mehr-wollen".[20] Der Wille zur Macht will nicht mehr seine Selbstrechtfertigung haben, sondern sich nur noch vom Leiden erlösen. Er fragt nicht mehr nach dem Sinn und Warum von Leiden. Dieser letzte Wille zum Nichts, d.h. der von Nietzsche so verstandene Buddhismus, ist nach ihm "hundertmal realistischer als das Christentum", weil er eine vollkommene Ent-täuschung hinter sich hat, d.h. weil er das Nichts als Nichts erkennt und anerkennt, ohne ihm einen anderen Namen

wie Gott oder Wahrheit zu geben, ohne in eine fingierte Jenseitigkeit zu flüchten.

"Die buddhistische Negation der Realität überhaupt (Scheinbarkeit = Leiden) ist eine vollkommene Konsequenz: Unbeweisbarkeit, Unzulänglichkeit, Mangel an Kategorien nicht nur für eine 'Welt an sich', sondern E i n s i c h t i n d i e f e h l e r h a f t e n P r o z e d u r e n , vermöge deren dieser ganze Begriff gewonnen ist. 'Absolute Realität', 'Sein an sich' ein Widerspruch. In einer w e r d e n d e n Welt ist 'Realität' immer nur eine S i m p l i f i k a t i o n zu praktischen Zwecken, oder eine T ä u s c h u n g auf Grund grober Organe, oder eine Verschiedenheit im T e m p o des Werdens.

Die logische Weltverneinung und Nihilisierung folgt daraus, daß wir Sein dem Nichtsein entgegensetzen müssen und daß der Begriff 'Werden' geleugnet wird. (E t w a s wird.)"(21)

"Jede rein moralische Wertsetzung (wie z.B. die buddhistische) e n d e t m i t N i h i l i s m u s : dies für Europa zu erwarten! Man glaubt mit einem Moralismus ohne religiösen Hintergrund auszukommen: aber damit ist der Weg zum Nihilismus notwendig."(22)

Die Philosophie Schopenhauers, der "das Nichts" predigte, war für Nietzsche wie der "Buddhismus" die letzte Konsequenz der Logik des dekadenten Willens zur Macht. Nietzsches ganze Bemühung konzentriert sich nun darauf, einen Weg zu finden, diesen "Willen zum Nichts", den absoluten Nihilismus zu überwinden. Seine Antwort darauf lautete: Übermensch und die ewige Wiederkehr des Gleichen.

Der Autor der vorliegenden Arbeit, der trotz der Eile den langen Gedankenweg Nietzsches bis hierher kommen mußte, kann als Buddhist nicht umhin darauf hinzuweisen, daß der Buddhismus nichts mit jenem "Willen zum Nichts" zu tun hat, der das letzte Resultat des Denkens von Schopenhauer war. Der eigentliche Blick in den Buddhismus scheint ihm vielmehr dadurch eröffnet zu werden, daß man das Wesen des Buddhismus nicht in jenem "ontologischen Rest" "Nichts", sondern in jenem "Nicht", in jener absoluten Leere zu "treffen" versucht, wovor der Wille zur Macht zurückschrecken muß. Mir, dem Autor, ist vollkommen bewußt, wie gewagt meine Behauptung ist, daß die Überwindung des Grundinstinkts des Willens zur Macht, jener horror vacui die eigentliche Voraussetzung für die buddhistische "Erleuchtung" sein muß.

Nicht "der Wille zum Nichts", sondern der Wille zum "Nicht", "Nicht-Wille" scheint mir das Wesen des eigentlichen Buddhismus zu sein. In jenem "Nicht-Willen", in jenem absoluten Fehlen und der absoluten Unmöglichkeit des Willens zur Macht alleine scheint mir jene helle Ruhe und jene stille Leerheit zu "liegen", wovon große Denker unserer Tradition reden und wovor sie schweigen und schweigen müssen. Es bleibt vorläufig nur eine bloße gewagte Behauptung, deren Sinn noch klarer in unsere Nähe gebracht werden muß. Bevor aber der Autor den Weg Buddhas gehen kann, muß er noch das letzte Stück des Denkens Nietzsches hinter sich bringen, den Weg seiner Überwindung des europäischen Nihilismus, weil dieser Weg dem Autor sich unmittelbar an den Weg Buddhas anzuschließen scheint und der lange Aufenthalt bei Nietzsche die Aufenthalte bei Heidegger und bei Buddha in mancher Hinsicht vorwegnehmen und verkürzen wird. Nur wegen dieser Hoffnung und vagen Überzeugung verweilt der Autor noch bei Nietzsche trotz des möglichen Vorwurfs, auf Abwege geraten zu sein.

D) Nach Nietzsche gehören das Christentum und der Buddhismus als "nihilistische Religionen" zusammen - "sie sind d é c a d e n c e -Religionen".[1]

Warum ist das Christentum nach Nietzsche nihilistisch? Weil es durch Selbsttäuschung und Mißverständnis des ohnmächtigen Willens zur Macht und durch die sich selbst negierende Flucht desselben in die fingierte Jenseitigkeit, in "das himmlische Nichts" entstanden ist. Warum ist das Christentum eine décadence-Religion? Weil es eine Religion ist, die durch den aus psychologischer Schwäche und physiologischer Erschöpfung resultierenden letzten Rettungsversuch des Selbsterhaltungsinstinkts des Willens zur Macht entstanden ist, der nicht imstande war, die Leiden der werdenden wirklichen Welt zu ertragen. Warum ist auch der Buddhismus nach Nietzsche nihilistisch und dekadent? Weil auch er, so behauptet Nietzsche, durch ein Mißverständnis des ohnmächtigen Willens zur Macht entstanden ist, so daß seine ent-täuschende Enttäuschung, die eigentlich nur die Enttäuschung über die

bisherigen obersten Werte war, gleich als Enttäuschung und Verzweiflung an sich selbst und an der wirklichen Welt ausgelegt wurde. Er ist gleich dem Christentum eine Erscheinungsform des ohnmächtigen Willens zur Macht, der wegen seiner Unfähigkeit, diese wirkliche Welt zu ertragen, sich gegen sich wendet. Demnach kann gesagt werden, daß bei Nietzsche der Nihilismus wesentlich mit der décadence zusammengehört, so daß, wo in irgendeiner Form der Nihilismus ist, auch die Erscheinung der décadence zu finden ist und daß umgekehrt auch, wo in irgendeiner Form die décadence ist, auch die Erscheinung des Nihilismus zu treffen ist. Das Christentum und der Buddhismus sind für Nietzsche deswegen nichts anderes als morphologische Erscheinungsformen ein und desselben dekadenten und nihilistischen Willens zur Macht.

Das oben Gesagte aber deutet schon darauf hin, wodurch dann die Überwindung des Nihilismus geleistet werden soll - was die Hauptfrage des Denkens Nietzsches war. Die Überwindung des Nihilismus kann und soll nur durch einen Willen zur Macht geleistet werden, der stark genug ist, diese leidende und Leiden voraussetzende wirkliche Welt zu ertragen, ohne, wie der bisherige Wille, sich selbst zu verlieren und ohne ein Jenseits nötig zu haben. Was und von welcher Natur und Beschaffenheit dieser stärkere Wille, der der eigentliche Wille zur Macht ist, sei, das zu fragen und zu beantworten ist die letzte Strecke der Überwindung des europäischen Nihilismus. Dies ist aber zugleich die letzte Ausführung und Erklärung der These über das philosophische System Nietzsches, die der Autor im "Wegweiser" aufgestellt hatte.

Den Schlüssel zur Beantwortung dieser entscheidenden Frage gibt das Buch "Also sprach Zarathustra, das Buch für alle und keinen", an dessen zentraler Stelle der ganze Prozeß der Überwindung des Nihilismus in dem Gleichnis der drei Verwandlungen des Geistes dargestellt ist, "wie der Geist zum Kamele wird, und zum Löwen das Kamel, und zum Kinde zuletzt der Löwe".[2] Darum dreht sich die Überlegung des Autors hier im wesentlichen um die Interpretation dieses Gleichnisses.

Was durch das ganze Buch so laut schreit, daß kein Leser es

über-hört, ist das für Denken und Deutung des Willens zur Macht entscheidende Wort "über", z.B. "überreiches Gestirn", "Überfluß", "überdrüssig", "überfließen" usw.[3] Er benutzte dieses Wort in allen möglichen Kombinationen unzählige Male, was kein Zufall sein kann. Was be-deutet und woraufhin deutet dieses Wort "über", dessen höchster Ausdruck der "Über-mensch" zu sein scheint? Vielleicht kann eine genaue Interpretation dieses Wortes auch erklären, warum Nietzsche, ein bescheidener, ruhiger Mensch in seinem privaten Leben, so arrogant und übertrieben, aber zugleich mit dem Ton der unüberhörbaren tiefen Verzweiflung seine Bücher schreiben mußte, daß man ihn zeitweilen falscherweise als größenwahnsinnig bezeichnen wollte.[4] Dies ist um so notwendiger, als dieses Wort uns den Blick in das tiefe moralische Wesen Nietzsches zu öffnen scheint, dessen Philosophie wegen der augenfälligen Betonung des nach Macchiavelli klingenden Begriffes des Willens zur Macht so oft mißverstanden und mißbraucht wurde, daß man heute noch nicht ohne tiefes Unbehagen vom Willen zur Macht zu sprechen vermag.

Der Autor hat schon mehrere Male darauf hingewiesen, daß der Wille, der in seinem Wesen der Wille zur Macht ist, zwei Richtungen hat: Wille-von und Wille-zu. Das Zu des Willens z u r Macht deutet darauf hin, daß für Nietzsche "der Wille-von" kein eigentlicher Wille ist, sondern eine décadence-Erscheinung des eigentlichen Willens z u r Macht. Obwohl es nach ihm keinen Willen-von, sondern nur einen Willen-zu im Sinne des Willens zur Macht geben darf, macht der Autor diese Umschreibung wegen der leichteren Erklärbarkeit, was, wie bereits durch einige Zitate von Nietzsche gezeigt wurde, keineswegs eine Entstellung seines Denkens, sondern eine genaue Wiedergabe desselben ist.

Den genannten zwei Richtungen entsprechen zwei Arten des Willens: starker Wille und schwacher Wille. Diesen beiden Arten des eigentlich ein und desselben Willens entsprechen wiederum zwei Arten von Nihilismus: "A) Nihilismus als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes: der aktive Nihilismus", "B) Nihilismus als Niedergang und Rückgang der Macht des

Geistes: der passive Nihilismus".[5] Mit diesen beiden Nihilismen korrespondieren aber wiederum zwei Arten von Pessimismus: "A) Der Pessimismus als Stärke", "B) Der Pessimismus als Niedergang"![6] (An dieser Einteilung fällt uns gleich auf, wie tief verwandt Nietzsche mit Kierkegaard war, obwohl sie voneinander nichts wußten. Kierkegaard machte z.B. in seinem Buch "Krankheit zum Tode" seinerseits auch die Unterscheidung von zwei Typen der Verzweiflung, nämlich "Verzweifelt nicht man selbst sein wollen, die Verzweiflung der Schwachheit" und "Die Verzweiflung, verzweifelt man selbst sein zu wollen, Trotz"![7] Die ganze Ausführung und Entwicklung seiner Theorie über die Verzweiflung hat eine auffallende Ähnlichkeit mit der Theorie Nietzsches über den Nihilismus, was leider hier nicht näher erklärt werden kann. Es muß dem Leser in der Interpretation der Bedeutung der Gleichnisse in den Aphorismen bei Nietzsche auch aufgefallen sein, daß der Begriff "der Ewigkeit" bei Nietzsche mit dem Begriff "des Augenblicks" bei Kierkegaard trotz entgegengesetzter Richtungen der beiden Denker eine tiefe Verwandtschaft aufweist.)

Woher aber stammt die Möglichkeit der Bildung dieser Korelationen oder, besser gesagt, der Verhältnisse zwischen "dem aktiven und dem passiven Nihilismus, dem Pessimismus als Stärke und dem Pessimismus als Niedergang"? Vorhin wurde einmal erklärt, daß das Leiden, das nach Nietzsche in der bisherigen "Psychologie" eine zentrale Rolle spielte, entsteht, wenn der Wille das nicht erreichen, nicht haben, nicht sein kann, was er erreichen, haben und sein "wollte". Solange man dieses nicht in ein positives "Noch-nicht" zu verwandeln imstande ist oder imstande zu sein glaubt, kann man immer "noch" hoffen, wie später Ernst Bloch in seinem großartigen Buch "Prinzip Hoffnung" darstellte,[8] daß dieses "nicht", das als die Bezeichnung von etwas-nicht-haben in Wirklichkeit nicht ein buddhistisch verstandenes "nicht", sondern ein bloßes "nichts" ist, früher oder später im Lauf des Werdens, d.h. des Prozesses der Geschichte verschwinden wird. Dann kann das Leiden sogar

als "Stimulans" für die Zukunft ein positives geschichtliches Moment des nach der festen Vorstellung eines Ideals vorgezeichneten Fortschritts sein. Wenn aber dieses "Noch-nicht" zu lange dauert, dann entstehen, so behauptet Nietzsche, die zwei E i n s i c h t e n ,

"daß mit dem Werden nichts erzielt werden soll und daß unter allem Werden keine große Einheit waltet, in der der einzelne völlig untertauchen darf wie in einem Element höchsten Wertes".(9)

Dann findet "eine Umkehrung" der Logik des Leidens statt. Wenn man nämlich bei der Erklärung des Grundes des Leidens "die Wirkung und Ursache" gänzlich "umkehrt", dann entsteht folgendes. Weil der Wille das haben, erreichen und sein "wollte", was er nicht haben, nicht erreichen und nicht sein kann, entsteht das Leiden. Zunächst gehört die Negation zum "Können" des Willens. Bei dem umgekehrten Satz gehört die Negation zum Wollen des Willens, dies führt also zur Resignation, zur Selbstverneinung und schließlich zur Selbstzerstörung. Ein solcher Wille, der in beiden Erklärungen obwaltet und dem immer und auf jeden Fall eine Negation zugesprochen werden muß, ist seinem Wesen nach der Wille aus Mangel, Schwäche und Unfähigkeit. Es ist daher für diesen negativen Willen der logisch-notwendige Gang, von der Negation des Könnens desselben zur Negation des Wollens desselben überzugehen, indem die logische Erklärung des Leidens umgekehrt wird. Dieser Gang entspricht nach Nietzsche, wie bereits dargestellt, genau dem Gang vom Christentum zum europäischen Buddhismus, so daß die Heraufkunft des letzteren nach ihm als "ein Werk der Notwendigkeit"(10) ausgelegt werden kann. Es ist auch kein Zufall und kein Akt der Willkür, daß das Wollen in den genannten Sätzen zur Begründung des Leidens in der Vergangenheitsform ausgedrückt wird, denn es zeigt wesensmäßig "das Frühere", d.h. die Apriorität des Willens im ganzen genannten Vorgang an. Einen solchen "retrograden" Blick hat der schwache Wille immer. Wie wäre es, wenn der Blick des Willens nach vorne, in die Zukunft geworfen wird? Dazu hat man einen neuen Willen nötig.

Es gibt aber nach Nietzsche einen "neuen" Willen von einem

ganz anderen Charakter. Er ist ganz und gar verschieden von dem Willen des bisherigen Verständnisses, woraus Christentum und "Buddhismus" entstanden sind. Er ist von einer solchen Natur, daß ihm keine Negation mehr zugesprochen werden kann. Er ist nämlich ein Wille der Fülle aus Überfluß und "Zu-viel" im Gegensatz zum nur negativen Willen aus "Zu-wenig" und Mangel. Seine Wonne und Erlösung, d.h. seine Befriedigung liegt nicht mehr in der Er-füllung des Mangels, sondern in "der schenkenden Tugend",(11) abzugeben, zu verschenken, auszuteilen und leer zu werden, "wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat". Ein solcher neuer Wille, "welcher überfließen will", ist es, was Nietzsches Zarathustra, Verkünder des "Über-menschen", den Menschen lehren will. "Einen neuen Willen" des "Verschenken-Wollens" will Zarathustra die Menschen lehren. Dieser Wille aus Überfluß hat keinen "Durst" und keine "Sucht", sondern nur "Schmerzen durch Fülle". Sein Wunsch ist, "selber zu Opfern und Geschenken zu werden". Das "Über" des Übermenschen, das im ganzen Buch von Zarathustra tönt, bedeutet diesen Willen aus Überfluß und "Zu-viel". Zarathustra ist deswegen der Verkünder des Übermenschen, weil er ein Mensch mit dem neuen Willen aus Überfluß ist. Darum steht am Anfang des Buches folgender Satz, der den ganzen späteren Gang Zarathustras vorwegnimmt:

"Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken.
Ich möchte verschenken und austeilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Torheit und die Armen wieder einmal ihres Reichtums froh geworden sind."(12)

Dieser neue Wille aus Überfluß, den Zarathustra hat, verläßt sich auch in der höchsten Not der Sinnlosigkeit und Wertlosigkeit nicht mehr und braucht sich nicht zu verlassen, weil er als der starke Wille aus "Zu-viel" keinen Sinn und kein Ziel nötig hat, das von außen her gestellt wird. Seine "Energie" und seine Kraft kommen nicht mehr von außen her, sondern von innen aus seinem eigenen Selbst heraus. Er bewegt sich nicht durch den "Zug"(13) des schon gestellten Ideals, sondern durch seine eigene Kraft. Er ist ein schaffender Wille, ein Wille z u r Macht, der, sich und sein Ziel

selbst setzend, sich über sich bringt. Er ist wieder ein ganzes Verhältnis, das sich nur zu sich selbst verhält. Er braucht sich nur zu sich und zu keinem anderen zu verhalten. Bei diesem Verhältnis aber ist das Wollende identisch mit dem Gewollten. Er ist "eines Willens Wollender".(74) Die Verwandlung des bisherigen negativen Willens des Mangels in den sich selbst wollenden Willen des Überflusses in der höchsten und schärfsten Not der Sinn- und Ziel- und Wertlosigkeit ist für Nietzsche die entscheidende "Wende der Not", die selbst aus der höchsten Notwendigkeit des sich selbst verlassenen und wieder zu sich zurückgekehrten Verhältnisses kommt. Ein so "zu sich gekommener Wille" heißt der Wille zur Macht im eigentlichen Sinne, der ständig seinen neuen Überfluß und die Steigerung seiner Macht wollen w i l l , um immer mehr wollen und schenken zu können.

Um diesen neuen, sich aus sich schaffenden Willen zur Macht aus Überfluß, Zuviel und Stärke ganz dem ekstatischen Charakter seiner Philosophie entsprechend in rauschenden Gleichnisreden darzustellen, gebraucht Nietzsche mit Vorliebe Sonne und Meer, weil sie im Ganzen der Natur, zu der der Mensch als "Leibwille" mit gehört, den an sich seienden zweckfreien größten Überfluß verkörpern. Daß die Sonne "am großen Mittag des Sommers"(75) ihres Lichtes am überflüssigsten wird und im ewig kreisenden Wechsel von Licht und Finsternis das Vergehen und Entstehen, d.h. die Zeit des Zeitlichen symbolisiert und daß das Meer auch in seiner ewigen Bewegung von Ebbe und Flut den ewig gleichbleibenden Gang des Werdens darstellt, das entspricht genau der philosophisch-kosmologischen Konzeption Nietzsches zur Überwindung des Nihilismus, wie sich bald noch klarer herausstellen wird. Darum ist es auch nicht zu verwundern, daß seine bewußt umdichtete Lebensgeschichte erzählt, daß ihm im August des Jahres 1881, also im Sommer, am Mittag seines Lebens, die Grundkonzeption seines Hauptwerkes "Also sprach Zarathustra" gekommen sei.(76) Es versteht sich auch von selbst, daß der Schlußsatz von Zarathustra die Heraufkunft des großen Mittags anzeigt:

"Wohlan! Der Löwe kam, meine Kinder sind nahe, Zarathustra ward reif, meine Stunde kam: -

Dies ist m e i n Morgen, m e i n Tag hebt an: h e r a u f nun, h e r a u f, d u g r o ß e r M i t t a g ! - -

Also sprach Zarathustra und verließ seine Höhle, glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt."(47)

Mit diesem neuen "Sonnenwillen" zur Macht versuchte Nietzsche, dann die ganze bisherige Geschichte der moralischen Wertschätzungen zu deuten und zu überwinden, aus denen der Nihilismus notwendig entstand und entsteht. Sein letzter Versuch zur Überwindung des Nihilismus ist, im Gleichnis gesprochen, die Überwindung des "ich will" des Löwen in der einsamen nihilistischen Wüste. Dieser Löwenwille von "ich will" hat aber in der neueren Geschichte der Philosophie seinen höchsten und reinsten Ausdruck bei jenem Zeitgenossen Nietzsches, Max Stirner, gefunden, der den mit Descartes begonnenen neuzeitlichen Menschen-Subjektivismus bis zum äußersten Ende getrieben hat:

"Man hat immer gemeint, Mir eine außerhalb Meiner liegende Bestimmung geben zu müssen, so daß man zuletzt Mir zumutete, Ich sollte das Menschliche in Anspruch nehmen, weil Ich = Mensch sei. Dies ist der christliche Zauberkreis. Auch Fichtes Ich ist dasselbe Wesen außer Mir, denn Ich ist jeder, und hat nur dieses Ich Rechte, so ist es "das Ich", nicht Ich bin es. Ich aber bin nicht ein Ich neben anderen Ichen, sondern das alleinige Ich: Ich bin einzig. Und nur als dieses einzige Ich nehme Ich Mir alles zu eigen, wie Ich nur als dieses Mich betätige und entwickle. Nicht als Mensch und nicht den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich - Mich. Dies ist der Sinn des - Einzigen."(48)

Nietzsche hat mit geschärftem historischem Sinn klar eingesehen, daß diese bis zur Häßlichkeit sich steigernde maßlose Selbstsucht und die Übertreibung des Ichs, d.h. des moralischen Subjektivismus, eine logisch notwendige Schlußfolgerung des neuzeitlichen Denkens und nicht etwa ein Zufallsprodukt desselben war. Die Geschichte des neuzeitlich-europäischen Denkens war in der Tat eine Geschichte "der Emanzipation" des denkenden Menschen von einer außerhalb seiner liegenden Bestimmung. Am Ende dieser Geschichte steht ein einsam-egoistisches, habgieriges Ich ohne Zugehörigkeit und Bezug zur Mitwelt, abgefallen von Menschen- und Naturgrenzen. Kann und soll der Mensch völlig auf sich gestellt diese einsame, eiskalte, nihilistische Ichfreiheit aufgeben,

um wieder ins Seinsganze des Seienden zurückzugehen? Im Gegensatz zu der damals aufgekommenen Idee des Sozialismus versuchte Nietzsche hier den neuzeitlichen Gang der Individualisierung bis zum Ende zu gehen, weil er in diesem Gang das Schicksal des europäischen Denkens sah. Seine sicherlich unbegründete emotionelle Feindseligkeit gegen den Sozialismus, den er als eine Art "Herdenmoral" ablehnte,[19] kam aus seiner Überzeugung, daß die Überwindung der grausamen Habsucht und der nihilistischen Ichfreiheit nur durch die konsequente Weiterführung dieses Gangs herbeigeführt werden könne. Nietzsches Wille zur Macht greift gerade dieses Ich und seine Habsucht und die daraus folgende Individualisierung des Ganzen des Seienden als das an, worin der Nihilismus seinen letzten Halt haben will und den Menschen verdirbt. Für den Willen zur Macht, der diese verhängnisvolle, aber notwendig herbeigeführte Situation des modernen Menschen überwinden will, ist das am Ende übriggebliebene Ich von Max Stirner das letzte fremde Ding, das außerhalb seiner selbst liegt. Es ist die letzte Form der nihilistischen "Entartung" des Willens zur Macht.

"Krankheit redet aus solcher Begierde und unsichtbare Entartung: von seinem Leibe redet die diebische Gier dieser Selbstsucht. Sagt mir, meine Brüder: was gilt uns als Schlechtes und Schlechtestes? Ist es nicht E n t a r t u n g ? - Und auf Entartung raten wir immer, wo die schenkende Seele fehlt.

Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Über-Art. Aber ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: 'Alles für mich.'"[20]

Das Ich des "ich will" des alle außerhalb liegenden Werte negierenden Löwen und seine "kranke Selbstsucht" müssen nun als die letzte Hürde der Freiheit des Willens zur Macht überwunden werden, damit er endlich zu sich selbst zurückkehrt: er will endlich ein reiner Wille zur Macht ohne fremde Zutaten werden. Für ihn ist das Ich von "ich will" die letzte Illusion seines Selbsts. Dieser Wille an sich, der sich selbst und nichts anderes "will", ist in der Bildersprache des Gleichnisses Nietzsches das Kind, das, sich mit sich selbst beschäftigend und zu sich selbst verhaltend, in sich ruht, das noch kein Bewußtsein hat und deshalb auch kein Ich

trägt. Es ist die reine "Unschuld des Werdens", das noch nicht durch falsche moralische Interpretationen des Lebens befleckt ist. Das Bewußtsein und das Ich stammen, wie notwendig auch dieser Gang des Geistes für die Selbsterhaltung des Menschen sein mag, von der modernen, unbedacht vorausgesetzten Spaltung von Objekt und Subjekt, res extensa und res cogitans, die wiederum eigentlicher Grund für jenen verhängnisvollen Auseinanderfall von Welt und Mensch ist. Ein Kind, das sich noch nicht von der Welt unterscheidet, ist ein "Weltenkind", das durch die ungebrochene Ganzheit von Leib und Seele unmittelbar mit der Welt verbunden ist, "in" der Welt ist. Ein Weltenkind ohne Ichbewußtsein schafft, indem es spielt. Schaffen und Spiel sind bei ihm eins, es ist ein vollkommenes Da-sein, ein absolutes "In"-der-Welt-sein, eine sich selbst schaffende, sich selbst wollende, sich selbst spielende, aufs Spiel setzende Vollkommenheit, im Gegensatz zu den "aus" der Welt abgefallenen denkenden Erwachsenen, denn, so schrieb Nietzsche

"wir leugnen, daß irgend etwas vollkommen gemacht werden kann, solange es noch bewußt gemacht wird. Der 'reine Geist' ist eine reine Dummheit."(21)

"Der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt", der nach Nietzsche von der Interpretation der Welt durch "den reinen Geist" oder durch das vollkommene Bewußtsein herbeigeführt wurde, "reduziert sich auf den Gegensatz 'Welt' und 'Nichts'."(22) Durch dieses vollkommene Schaffen des sich selbst spielenden und wollenden Leibwillens des Weltenkindes, das sich von sich nicht unterscheidet, gewinnt der moderne Menschengeist aber wieder s e i n e verlorene Welt, die nicht mehr durch "Interpretation gefärbt ist".

"Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja zum Spiel des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: s e i n e n Willen will nun der Geist, s e i n e Welt gewinnt sich der Weltverlorene."(23)

Nachdem die Grundzüge dieses großartig ausgedachten Gleichnisses einigermaßen klargestellt worden sind, kann man nun,

so hofft der Autor, am Ende des Aufenthaltes bei Nietzsche die volle Bedeutung und den Gang des ganzen Denkens Nietzsches einzig und allein durch die Auslegung dieses Gleichnisses zu erörtern und darzustellen versuchen, denn dieses Gleichnis ist nicht ein Gleichnis neben den anderen, sondern "das" Gleichnis seines Denkens der Überwindung des Nihilismus. Es scheint dem Autor wichtig zu sein, gerade hier, trotz der Gefahr der ermüdenden Wiederholung des bereits Gesagten, eine zusammenfassende Interpretation dieses Gleichnisses zu geben, um das ganze "System" Nietzsches klarer zu erfassen.

Die erste Stufe des Geistes, der die Freiheit will, ist die des Kamels. "Der tragsame Geist" des Kamels will zunächst "gut beladen sein" mit den schwersten Gedanken, die es gibt und gab, um seiner Stärke froh zu werden, und eilt "in seine Wüste". Um zu wissen, wie stark er ist, muß der Geist alle denkbaren schweren Gedanken auf sich nehmen und tragen. Er ist der Geist der Entsagung und des Gehorsams. "Aber in der einsamsten Wüste geschieht die zweite Verwandlung: zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eigenen Wüste." Als Löwe will er seinen letzten Herrn, seinen letzten Gott, der ihm befiehlt, finden und gegen ihn kämpfen, um sich von ihm zu befreien. Der letzte Herr ist der große Drache, der "Du-sollst" heißt. "Tausendjährige Werte glänzen" in den Schuppen des Drachen "Du-sollst", gegen den der Geist des Löwen kämpft, indem er "ich will" sagt. Er kann zwar den letzten Gott, den großen Drachen, besiegen, vermag aber nicht, "neue Werte" zu schaffen. Was er vermag, ist bloß, "Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen". "Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen." Um das Recht zu neuen Werten zu nehmen, bedarf der Geist des stärksten Raubtiers, des Löwen. Er ist zwar stark, aber arm, weil er sein Recht "rauben" und "nehmen" muß. Es ist daher seine größte Gefahr, im harten Kampf um sein Recht der Freiheit in Selbstsucht zu verfallen, jene "Selbstsucht der Kranken, die kranke Selbstsucht", "eine allzu arme, eine hungernde, die immer stehlen will".[24] Um die

neuen Werte zu schaffen und zu setzen, muß der Geist seine Armut des Rauben-müssens des Raubtiers überwinden und zu dem Kind werden, zum Kind des Übermenschen mit der schenkenden Tugend.

Dieses Kind mit dem sich selbst wollenden und spielenden Willen, das das moderne Menschsein im Sinne des Selbstbewußtseins überwunden und wieder seine Welt gewonnen hat, vermag nun dem Übermenschen die reine unbefleckte Welt und die Unschuld des Werdens zurückzugeben, der dann mit seiner schenkenden Tugend alle bisherigen Werte entwertet und in die neuen Werte u m k e h r t . Das erste Kapitel des Zarathustra-Buches zeigt den entscheidenden Gedanken der Umkehrung aller Werte an, der die leitende Idee des ganzen Buches vorwegnimmt:

"Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du die nicht hättest, welchen du leuchtest! Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange. Aber wir warteten deiner an jedem Morgen, nahmen dir deinen Überfluß ab und segneten dich dafür. Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honiges zuviel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken."(25)

Alle bisherigen moralischen Werte sind nach Nietzsche geschaffen worden, um Kämpfe um das Leben zu vermeiden und zu unterbinden, die zwischen den Habenden und Nichthabenden, den Starken und Schwachen notwendig entstehen müssen. Diese Kämpfe sind Kämpfe um Besitz und Macht zwischen Habenden und Nichthabenden, sie entstehen alle aus Mangel an dem, was Menschen für ihre Existenz und Entfaltung nötig haben. Alle Moralen, deren eigentlicher Sinn in der Unterbindung der Kämpfe um Besitz und Nichtbesitz, Macht und Ohn-macht, d.h. in der Unterdrückung des eigentlichen Willens zur Macht liegt, entstehen aus dem Verhältnis von Verteidigen und Rauben, von Geben und Nehmen. Bei den bisherigen Moralen ist es so, daß der Gebende vom Nehmenden Dank erntet, so daß der Schwächste, der am meisten nehmen muß, für den Dankbarsten, d.h. für den Treuesten und den Gläubigsten gehalten wird. Die Schwäche wird dadurch als Gutes interpretiert. Ohnmacht und Demut werden zu unentbehrlichen Bedingungen des Gutseins

gemacht und von den "Priestern aller Sortiments" ausgenützt. Diese Moralen haben ihren eigentlichen Grund also im dekadenten Willen zur Macht aus Mangel und Schwäche, sie sind allesamt Erscheinungen der "Mangelökonomie" und des Hungers.(26) Nietzsche, der die bisherigen Werte umzukehren versuchte, schrieb daher:

"Es ist nicht möglich, den Hunger als primum mobile zu nehmen, ebensowenig als die Selbsterhaltung. Der Hunger als Folge der Unterernährung aufgefaßt, heißt: der Hunger als Folge eines n i c h t m e h r H e r r w e r d e n d e n Willens zur Macht."(27)

Bei dem einschlägigen Satz von Zarathustra ist aber das Verhältnis von Nehmen und Geben genau das "umgekehrte" Verhältnis, daß der Gebende dem Nehmenden danken soll, daß er ihm seinen Überfluß nimmt und ihn von "Schmerzen durch die Fülle" befreit. Dieses umgekehrte Verhältnis ist nur möglich durch die neue "schenkende Tugend", die aus dem starken, gesunden, sich selbst schaffenden Willen zur Macht aus Überfluß geboren wird. Darum spricht Zarathustra, der Verkünder des Übermenschen:

"Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht; und oft träumte mir davon, daß Stehlen noch seliger sein müsse als Nehmen."(28)

"Eine Kluft ist zwischen Geben und Nehmen; und die kleinste Kluft ist am letzten zu überbrücken."

"Ich liebe Den, dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurückgibt: denn er schenkt immer und will sich nicht bewahren."(29)

Durch dieses umgekehrte Verhältnis von Nehmen und Geben, das von Nietzsche in den verschiedensten Variationen der Gleichnisse dargestellt worden ist, ist die Umkehrung aller Werte vollendet. Die Überwindung des europäischen Nihilismus ist durch die ewige Selbstüberwindung des Willens zur Macht vollendet. Diese Vollendung der Umwertung aller Werte ist aber wegen des "tragischen" Wesens der schenkenden Tugend stets der "tiefen" Gefahr oder der Gefahr der Tiefe ausgesetzt, wieder in die alte Tugend zurückzufallen, denn das ständige Verteilen des Überflusses macht auch den vollsten Becher leer, und die Sonne, die das Symbol des Überflusses ist, kann auch untergehen: Dann kommt die Stunde der Tragödie von Dionysos. Die dionysische Tragödie ist ein Kunstphänomen, dessen Wesen

tief durch die schenkende Tugend des Willens zur Macht aus Überfluß bestimmt ist. Nietzsche war, so rühmte er sich,

"der erste, der, zum Verständnis des älteren, des noch reichen und selbst überströmenden hellenischen Instinkts, jenes wundervolle Phänomen ernst nahm, das den Namen des Dionysos trägt: es ist einzig erklärbar aus einem Z u v i e l von Kraft."(30)

Die Tragödie von Dionysos ist:

"eine aus der Fülle, der Überfülle geborene Formel der h ö c h s t e n B e j a h u n g , ein Jasagen ohne Vorbehalt, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins...".(31)

Der tragische Charakter Dionysos liegt gleich wie die schenkende Tugend darin, daß er aus "dem Druck der Fülle", "aus der Spannung von Kräften u n t e r g e h e n will und muß, wie das Gewitter mit Blitzen. Das höchste Glück des dionysischen Geistes liegt nicht wie bei dem apollonischen in der Erhöhung und Erfüllung, sondern in Entleerung und im Untergang, in der Freiheit des Opfermutes. Die höchste Befriedigung seines Wunsches kann Dionysos im vollkommenen Leerwerden seiner aufgehäuften Kräfte erreichen, so daß seine höchste Stunde mit seiner tiefsten Stunde, seine höchste Ekstase mit seiner tiefsten Ohnmacht identisch wird. Sein Eros endet und muß in dem Thanatos enden, gleich wie bei Zarathustra mit der schenkenden Tugend. Im Verteilen des Überflusses erreicht er seinen tiefsten Punkt, das ist sein "Untergang", Untergang seiner Sonne. Dann kommt die tiefe Mitternacht, die stillste Stunde für Zarathustra, wo er stöhnen muß:

" - und ich sah eine große Traurigkeit über die Menschen kommen. Die Besten wurden ihrer Werke müde.

Eine Lehre erging, ein Glaube lief neben ihr: 'Alles ist leer, alles ist gleich, alles war!'"(32)

"Trocken wurden wir alle; und fällt Feuer auf uns, so stäuben wir der Asche gleich: - ja das Feuer selber machten wir müde. Alle Brunnen versiegten uns, auch das Meer wich zurück. Aller Grund will reißen, aber die Tiefe will nicht schlingen! 'Ach, wo ist noch ein Meer, in dem man ertrinken könnte', so klingt unsere Klage - hinweg über flache Sümpfe. 'Wahrlich, zum Sterben wurden wir schon zu müde; nun wachen wir noch und leben fort - in Grabkammern!'"(33)

An diesem tiefsten Punkt träumt Zarathustra nun von den Särgen des Todes, "dort auf der einsamen Berg-Burg des Todes" in der "Helle der Mitternacht".[34] Während der Mittag, wo die Sonne ihren höchsten Zustand und Stand erreicht, das Symbol der höchsten Fülle ist, ist die Mitternacht, wo die Sonne den tiefsten Stand erreicht, das Symbol der Leere, in der alles, was am Tag ist, in "alles war" umgewandelt wird. In der Mitternacht gibt es kein "es wird sein", kein "es ist", sondern nur ein "es war". Alles ist bereits ver-gangen, alles wird zur Vergangenheit. Auch der Wille von Zarathustra vermag die Zeit nicht zurückzudrehen, denn der Wille kann unmöglich das wollen, was schon vergangen ist.

"Daß die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrimm; 'Das, was war' - so heißt der Stein, den er nicht wälzen kann. Und so wälzt er Steine aus Ingrimm und Unmut und übt Rache an dem, was nicht gleich ihm Grimm und Unmut fühlt.

Also wurde der Wille, der Befreier, ein Wehetäter: und an allem, was leiden kann, nimmt er Rache dafür, daß er nicht zurück kann. Dies, ja dies allein ist R a c h e selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war'."[35]

Es gibt nun für den müden dionysischen tragischen Willen von Zarathustra keinen Ausweg, "es sei denn, daß der Wille endlich selber erlöste und Wollen zu Nicht-Wollen würde".[36] Der Tod naht sich Zarathustra in dieser stillsten Stunde der Mitternacht. Er will nun seinen ewigen Schlaf, seinen "schwersten Traum". Dann aber erwecken ihn "tausendfältige Kindesgelächter"[37] aus tiefstem Traum des Todes. Der schaffende Wille von Zarathustra wird wieder wach und erwacht und sagt: "Aber so wollte ich es."[38] Mit dieser letzten ekstatischen Bejahung der Vergangenheit und von "es war", in der willentlichen Erlösung von dem Vergangenen, von gestern, beginnt der neue Tag wieder, "ein Neubeginnen" des Tages des neu geborenen Kindes.

"Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen."[39]

So wiederholt er unzählige Male den Untergang und Aufgang der Sonne, Ebbe und Flut des Meeres, die ewige Wiederkehr des Gleichen.

Nun singt der durch tausendfältige Kindesgelächter wieder aus dem Tode erwachte Zarathustra seinen "Rundgesang" der ewigen Wiederkehr des Gleichen, wo sein unendliches ego mit dem unendlichen fatum des Alls identisch wird, den Rundgesang, "des Name ist 'Noch einmal', des Sinn ist 'in alle Ewigkeit'":

O Mensch! Gib acht!
Was spricht die tiefe Mitternacht?
"Ich schlief, ich schlief -,
"Aus tiefem Traum bin ich erwacht: -
"Die Welt ist tief,
"Und tiefer als der Tag gedacht.
"Tief ist ihr Weh -,
"Lust - tiefer noch als Herzeleid:
"Weh spricht: Vergeh!
"Doch alle Lust will Ewigkeit -,
" - will tiefe, tiefe Ewigkeit![40]

So will er "ego-fatum", so will er "das große Jahr des Werdens" und den großen Tag des Lebens. Es gelingt ihm, "dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen - das ist der h ö c h s t e Wille zur Macht".[41] "Werden ist Sein, Sein ist Werden - das ist das letzte Resultat des ganzen Denkens Nietzsches:

Alles geht, alles kommt zurück;
ewig rollt das Rad des Seins.
Alles stirbt, alles blüht wieder auf;
ewig läuft das Jahr des Seins.

Alles bricht, alles wird neu gefügt;
ewig baut sich das Haus des Seins.
Alles scheidet, alles grüßt sich wieder;
ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.

In jedem Nu beginnt das Sein;
um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort.
Die Mitte ist überall.
Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.[42]

Die zweite Station:
Heideggers Andenken an das Sein

A) Nietzsche beschrieb am Anfang des unter dem Titel "Der Wille zur Macht" zusammengefaßten Nachlasses das, "was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: d i e H e r a u f k u n f t d e s N i h i l i s m u s" wie folgt:

"Unsere ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: einem Strom ähnlich, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.

Der hier das Wort nimmt, hat umgekehrt nichts bisher getan, als s i c h z u b e s i n n e n : als ein Philosoph und Einsiedler aus Instinkt, der seinen Vorteil im Abseits, im Außerhalb, in der Geduld, in der Verzögerung, in der Zurückgebliebenheit fand; als ein Wage- und-Versucher-Geist, der sich schon in jedes Labyrinth der Zukunft einmal verirrt hat; als ein Wahrsagevogel-Geist, der z u r ü c k b l i c k t , wenn er erzählt, was kommen wird; als der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, - der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat."(1)

Heidegger, dessen Denken - wie sich später im Laufe der Interpretation herausstellen wird - nichts anderes als eine raffinierte, ontologisierende Übersetzung des Denkens Nietzsches in die fachgerechte Schulphilosophie ist, entlehnte von dieser Beschreibung Nietzsches zwei entscheidende Begriffe, die den Ausgangspunkt seines späteren Denkens bestimmten, nämlich: Besinnung und Zurückblicken. Heidegger übersetzt gemäß seiner alles verschleiernden, mystifizierenden Haltung zur Sprache das erstere in "das besinnende Denken",(2) das letztere in "den Schritt zurück".(3) Von der Tatsache bedrückt, daß unsere Zeit mit dem nie da gewesenen, rasenden Tempo fortschreitet, ohne zu wissen, wohin und wozu, und tief darum be-sorgt, daß nur noch wenige Leute imstande sind, gegen diesen gewaltigen Strom geistigen Widerstand zu leisten, behauptet er, daß es das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit sei, daß wir noch nicht denken".(4) Das liege im Wesen des technischen und wissenschaftlichen Zeitalters, daß "der Wille zum Handeln, d.h. hier zum Machen und Wirken das

Denken überrollte". "Der bisherige Mensch hat zuviel gehandelt und zu wenig gedacht."[5] Um "denken" zu lernen, das uns zur "Besinnung" bringt, soll man einen Schritt zurückmachen, was in einem solchen rasenden Strom als ein außerordentlich schwieriges esoterisches Unternehmen vorgegeben wird. Dieser Schritt zurück ist nach ihm ein Rückgang in den Grund der Metaphysik, ein An-denken an den Grund, an das Sein des Seienden. Dieser Schritt zurück müsse getan werden, weil die Gedankenlosigkeit - oder Denklosigkeit - unserer rasenden Zeit ihre tiefe Wurzel in der Metaphysik habe, die zwar das Seiende als das Seiende, aber nie an die Wahrheit des Seins denke. Er schreibt in seinem kleinen, aber wichtigen Büchlein "Was ist Metaphysik":

"Sie (Metaphysik) denkt das Seiende als das Seiende. Überall wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht. Das metaphysische Vorstellen verdankt diese Sicht dem Licht des Seins. Das Licht, d.h. dasjenige, was solches Denken als Licht erfährt, kommt selbst nicht mehr in die Sicht des Denkens, denn es stellt das Seiende stets und nur in der Hinsicht auf das Seiende vor.

Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein. Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst. Die Philosophie versammelt sich nicht auf ihren Grund. Sie verläßt ihn stets, und zwar durch die Metaphysik."[6]

Diese kleine, im Jahr 1929 veröffentlichte Vorlesung wird fortan im Mittelpunkt der Auseinandersetzung des Autors mit dem Denken Heideggers stehen, und zwar aus drei entscheidenden Gründen. Erstens, weil Heideggers Denken nach der Veröffentlichung dieses Büchleins nicht nur inhaltlich, sondern auch formmäßig eine auffallende Veränderung erfährt, die ihn schließlich zu den außergewöhnlichen, deutlich von der schulphilosophischen Tradition abweichenden Denkversuchen wie "Aus der Erfahrung des Denkens"[7] oder "Gelassenheit"[8] führte. Zweitens, weil das Problem der Unterscheidung von Nicht und Nichts, das bei der Ausarbeitung des Begriffes des Willens zur Macht bei Nietzsche die entscheidende Rolle spielte, hier unmittelbar zur Debatte steht. Drittens, weil er fast zwanzig Jahre nach der ersten Veröffentlichung der Vorlesung "Nachwort" (im Jahr 1943) und "Einleitung" (im Jahr 1949)

hinzufügte, in denen er offen seine philosophische Beziehung zu Nietzsche gestand und versuchte, wie es sich zeigen wird, mit diesem Geständnis die Unzulänglichkeit seines früheren Denkens nachträglich zu rechtfertigen.

Heidegger versucht nun, diese Metaphysik zu verlassen und in ihren Grund zurückzukehren, in "den Grund", in das Sein, denn - so behauptete er - "das Denken des Denkers" sei eigentlich nur durch den "Bezug zum Sein"[9] bestimmt.

"Insofern ein Denken sich auf den Weg begibt, den Grund der Metaphysik zu erfahren, insofern dieses Denken versucht, an die Wahrheit des Seins selbst zu denken, statt nur das Seiende als das Seiende vorzustellen, hat das Denken die Metaphysik in gewisser Weise verlassen."[10]

Heidegger versucht hier gleich Nietzsche, die Metaphysik zu überwinden, denn "die Überwindung der Metaphysik ist die Überwindung der Seinsvergessenheit"[11], die nach ihm unser Zeitalter der Technik und der Wissenschaft charakterisiert. Die Technik und die Wissenschaft sind für ihn kein zufälliges historisches Phänomen, sondern die logische Konsequenz des metaphysischen Denkens, das nur aufgrund der Seinsvergessenheit möglich ist. Sie stellen nach ihm eine spezifische Form des Bezugs des Menschen zur Welt dar, die heute zur absoluten Herrschaft im Ganzen des menschlichen Lebens gelangt ist. Daher ist sein Denken durch die fragende Sorge bestimmt:

"Wie aber, wenn das Ausbleiben dieses Bezugs zum Sein und die Vergessenheit dieses Ausbleibens von weither das moderne Weltalter bestimmten? Wie, wenn das Ausbleiben des Seins den Menschen immer ausschließlicher nur dem Seienden überließe, so daß der Mensch vom Bezug des Seins zu seinem (Menschen) Wesen fast verlassen und diese Verlassenheit zugleich verhüllt bliebe? Wie, wenn es so wäre und wenn es seit langem schon so wäre? Wie, wenn Zeichen dahin deuteten, als wolle diese Vergessenheit inskünftig sich noch entschiedener in der Vergessenheit einrichten?"[12]

Im Zeitalter der Technik und der Wissenschaft vergißt man das Denken an das Sein und verweilt nur an der Oberfläche des Seienden. Das technisch-wissenschaftliche Denken, das nach Heidegger dem metaphysischen Denken als logische Konsequenz entspringt, ist aber ein vorstellendes, rechnendes Denken, dessen Wesensart für den modernen Menschen, d.h. animal

rationale, auf der Weise beruht, "wie es alles, was ist, als seine Gegenstände und seine eigenen Zustände zum Stehen bringt, vor sich stellt und sich auf dieses Gestell als die umfassenden Umstände einstellt".[13] Heidegger setzt dieses vorstellende Denken mit dem Blinzeln des letzten Menschen bei Nietzsche gleich, der als der Kontrahent jenes sich unendlich zu sich verhaltenden, über sich hinausgehenden Übermenschen einen Typus des Menschen darstellt, der sein Letztes bereits zu haben glaubt und sich vor seinem eigentlichen "Sein-können" drückt.

"Die letzten Menschen blinzeln. Was heißt das? 'Blinzeln' hängt zusammen mit 'blinken', 'glänzen', 'scheinen'. Blinzeln - das heißt: ein Scheinen und einen Anschein zuspielen und zustellen, auf welchen Anschein man sich als etwas Gültiges verabredet und zwar mit dem wechselseitigen, gar nicht ausdrücklich abgesprochenen Einverständnis, all dem so Zugestellten nicht weiter nachzugehen. Blinzeln: das verabredete und schließlich der Abrede gar nicht mehr bedürftige Sich-zustellen der gegenständlichen und zuständlichen Ober- und Vorderflächen von allem als des allein Gültigen und Geltenden, womit der Mensch alles betreibt und abschätzt."[14]

Das blinzelnde, rechnende, vorstellende, alles abschätzende Denken ist aber identisch mit dem Geist des technisch-wissenschaftlichen Zeitalters, d.h. dem rationalen Denken, dessen Rationalität in der Perfektion der Methode liegt, Unbekanntes mit einem schon Bekannten zu verknüpfen, ohne das Bekanntsein dieses schon Bekannten bis in den Grund der Bekanntschaft hinein zu befragen. Dieses als bekannt ausgemachte, nicht mehr eigentlich befragte Bekannte wird dann als Grund der Gültigkeit der Verknüpfung angegeben und vorgegeben, obwohl dieser Grund nicht mehr als eine Hypothese sein kann. Die so gesicherte Verknüpfung erhält durch das Vergessen des hypothetischen Charakters des Grundes der Verknüpfung ihr volles Recht, sie wird gerechtfertigt, anerkannt und erkannt. So werden alle Gegenstände als die schon bekannten dem rechnenden rationalen Denken sichergestellt, sie werden für die ratio durchgängig berechenbar, d.h. verstehbar. Die modernen wissenschaftlichen Menschen seit Kopernikus sind daran "gewöhnt", dieses Bekannte nicht mehr in Frage zu stellen.[15]

"Als ob sich das Gewohnte von selbst verstünde. Als ob ein

Gewohntes sein könnte ohne Wohnen. Als ob wir das Wohnen je bedacht hätten."(76)

Sie vergessen, daß es "noch nicht" gedacht worden ist, was dieses Bekannte und die daraus gefolgerte Bekanntschaft ist. Die anfänglich gestellte These Heideggers: "Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken" wird nun in die Forderung umgewandelt, das "Noch-nicht" des Denkens jenes als bekannt gesetzten und vorausgesetzten Grundes in seinem eigentlichen Sinne in Frage zu stellen und zu bedenken.

Der Autor kann leider nicht näher auf die hier aufgestellte Heidegger'sche Überlegung über das Wesen des modernen rationalen Denkens eingehen, die dieser im "Satz vom Grund" sehr ausführlich erläutert. Es genügt vorläufig festzustellen, daß Heidegger hier ganz im Sinne Nietzsches denkt, der das 19. Jahrhundert, in dem die Technik und die Wissenschaft zur endgültigen Herrschaft im ganzen Bereich des menschlichen Lebens gelangten, wie folgt charakterisierte:

"Nicht der Sieg der W i s s e n s c h a f t ist Das, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen M e t h o d e über die Wissenschaft."(77)

Nietzsche beschrieb ferner das Wesen der modernen Wissenschaft so:

"'Wissenschaft' (wie man sie heute übt) ist der Versuch, für alle Erscheinungen eine gemeinsame Zeichensprache zu schaffen, zum Zwecke der leichten B e r e c h e n b a r k e i t der Natur und folglich Beherrschbarkeit der Natur. Diese Zeichensprache, welche alle beobachteten 'Gesetze' zusammenbringt, e r k l ä r t a b e r n i c h t s , es ist nur eine Art k ü r z e s t e r (abgekürztester) B e s c h r e i b u n g des Geschehens."(78)

Gemäß seiner vorgegebenen Intention konzentriert sich Heidegger nun darauf, über das rechnende, vorstellende, verkürzende Denken hinausgehend nach dem verborgenen Grund des Grundes der Wissenschaft und der Technik zu fragen, was von ihm "besinnendes Denken" oder "Andenken an die Wahrheit" des Seins genannt wird. Der erste Schritt dieses besinnenden Denkens ist die Frage: "Was ist Metaphysik?" Diese Frage wird

gemäß seiner Behauptung, daß die Metaphysik nur das Seiende als das Seiende denke, in die Frage umgeschrieben: "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? (Pourquoi il ya plutot quelque chose que rien?)"[19] Das letzte Wort dieser von Leibniz stammenden Frage, nämlich "nichts" (rien) wird hier von Heidegger mit klarer Absicht groß geschrieben.

(Es ist hier nicht ohne Bedeutung darauf hinzuweisen, daß Schopenhauer eben der war, der die philosophische Wichtigkeit dieser Frage in ihrer Tiefe erkannte. Seine Dissertationsschrift "Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde"[20], die die Grundlage seines Hauptwerkes bildet, befaßt sich mit der Wolff'schen Formel dieses Satzes: "Nichts ist ohne Grund, warum es ist und nicht vielmehr nicht ist. (Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit.)"[21] Die Tatsache, daß sich Heidegger auch eingehend mit dem "Satz vom Grund"[22] beschäftigen mußte, zeigt deutlich, wie tief er sich im philosophischen Zug von Schopenhauer und Nietzsche befindet. Der Autor glaubt aber, hier auf die nähere Erklärung dieses Zusammenhanges verzichten zu können, weil er sie bereits bei der Interpretation Nietzsches gewissermaßen im voraus gegeben hat.)

Heidegger muß sich hier mit dieser Frage beschäftigen, weil die moderne Wissenschaft, die nach ihm, wie bereits gezeigt, die ausgezeichnete Form des rechnenden, vorstellenden Denkens und eben dadurch charakterisiert ist, daß "sie sich immer nur mit dem Seienden beschäftigt und weiter - nichts".[23]

"Sie kümmert sich nur um das Seiende und weiter nichts. Sie will vom Nichts nichts wissen.
Die Wissenschaft gibt das Nichts, mit einer überlegenen Gleichgültigkeit gegen es, preis, als das, was 'es nicht gibt'."[24]

Die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft, die die ausgezeichnete Bezugsform des modernen Menschen zur Welt darstellt, zeigt sich nun als die Frage nach dem Nichts. "Wie steht es um dieses Nichts?" Diese Frage stößt gleich auf Schwierigkeiten.

"Das Fragen nach dem Nichts - was und wie es das Nichts sei - verkehrt das Befragte in sein Gegenteil. Die Frage beraubt sich selbst ihres eigenen Gegenstandes."(25)

Die Beantwortung dieser Frage ist, so behauptet er, von Hause aus unmöglich, denn das Nichts ist schlechthin nicht Seiendes, worauf eine Antwort beruhen kann.

"In dieser Frage versagt die Logik vollends, weil sie hier nichts voraus setzen kann, worauf sie sich gründen könnte, denn das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende." (26)

Die Logik kennt aber eine spezifische Weise des Bezugs zum Seienden, die trotz oder eben wegen dieses negativen Charakters diesen Bezug aufrechthält, nämlich im "Nicht". Daher fragt Heidegger: "Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht gibt? oder umgekehrt?" Seine vorläufige Behauptung lautet: "Das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung",(27) weil etwas nur negiert werden kann, wenn Nichts im voraus schon ist. Hier verläßt er wie einst Nietzsche die Logik und fragt, wie und ob dann das Nichts uns gegeben werden kann. Er führt einen spezifischen Seelenzustand an, in dem man zwar nicht dem Nichts begegnet, aber das Nichts einem gegeben wird: die "Angst". Heidegger erklärt sie in der stillschweigenden Nachahmung von Kierkegaard. Die Angst unterscheide sich von dem verwandten Seelenzustand, nämlich Furcht, dadurch, daß die letztere immer die Furcht vor einem bestimmten Seienden sei, während die erstere kein bestimmtes Seiendes als Gegenstand habe. Die Furcht, die von Heidegger als "die uneigentliche Befindlichkeit"(29) terminologisch bestimmt wird, fürchtet sich immer "vor diesem oder jenem bestimmten Seienden, das uns in dieser oder jener Hinsicht bedroht".(30)

"Die Furcht vor... fürchtet jeweils auch um etwas Bestimmtes. Weil der Furcht diese Begrenztheit ihres Wovor und Worum eignet, wird der Fürchtende und Furchtsame von dem, worin er sich befindet, festgehalten. Im Streben, sich davor - vor diesem Bestimmten - zu retten, wird er in Bezug auf Anderes unsicher, d.h. im Ganzen kopflos."(31)

Nun behauptet Heidegger ganz im Kierkegaard'schen Sinne, daß der Unterschied von Angst und Furcht kein gradueller, sondern ein qualitativer Unterschied sei. Angst ist grundverschieden,

d.h. vom Grund aus verschieden von der Furcht, weil Angst im Gegensatz zur Furcht v o r dem bestimmten Seienden eine eigentümliche Befindlichkeit vor dem Nichts ist, vor dem Unbestimmten, vor dem "Wegrücken des Seienden im Ganzen".(32) Angst wird nun als die "Grundbefindlichkeit" oder als "die ausgezeichnete Befindlichkeit"(33) des Da-Seins charakterisiert. Er erklärt:

"In der Angst - so sagen wir - 'ist es einem unheimlich'. Was heißt das 'es' und das 'einem'? Wir können nicht sagen, wovor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu. Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns - im Entgleiten des Seienden - dieses 'kein'. Die Angst offenbart das Nichts.

Wir 'schweben' in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, daß wir selbst - diese seienden Menschen - inmitten des Seienden uns mitentgleiten. Daher ist im Grunde nicht 'dir' und 'mir' unheimlich, sondern 'einem' ist es so. Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da." (34)

Diese Grundbefindlichkeit, die Angst, die das Da des Da-seins offenbart, wird aber dann von Heidegger - genau wie "horror vacui" des Willens zur Macht vor dem "Nicht" bei Nietzsche - als eine wesenhafte Haltung der Abwehr des Daseins gegenüber dem charakterisiert, was es ihm scheinbar unmöglich macht, da zu sein.

"In der Angst liegt ein Zurückweichen vor..., das freilich kein Fliehen mehr ist, sondern eine gebannte Ruhe. Dieses Zurück vor... nimmt seinen Ausgang vom Nichts. Dieses zieht nicht auf sich, sondern ist wesenhaft abweisend." (35)

Die Begründung dieser Behauptung leitet er aus der Tatsache ab, daß "das Denken, das wesenhaft immer Denken von etwas ist", hier "als Denken des Nichts seinem eigenen Wesen entgegenhandeln müßte",(36) weil das Nichts, das schlechthin kein Seiendes ist, dem Denken nichts anbietet, worüber gedacht werden kann. Man merkt auch sofort, daß dieses Argument kein anderes als die Erklärung Nietzsches ist, daß das Wollen des Willens immer ein Wollen von Etwas, ein "Etwas-Wollen" sein

muß (siehe Seite 52). Der Unterschied zwischen Nietzsche und Heidegger liegt nur darin, daß der erstere wegen seines scharfen antiontologischen Sinnes seinen "horror vacui" aus dem"Nicht", der letztere aber wegen seines versteckten theologischen Instinktes seine Grundbefindlichkeit aus dem "Nichts" erklärte, was, wie sich später herausstellen wird, die entscheidende Gabelung zwischen beiden Denkern bedeutet. Heidegger bewegt sich in seinem Argument noch im formalen Unterschied zwischen "Nicht" und "Nichts" und behauptet den Vorrang des Nichts gegenüber dem Nicht im Sinne der bloß logischen Verneinungsform, und zwar mit der Begründung, daß das Zurückweichen in der Angst vor dem Nichts zugleich die Abweisung des Nichts von sich aus sei, daß das Nichts in dieser Abweisung von sich eigentlich auf das entgleitende Seiende im Ganzen verweise. Hier wird, wie man sieht, der konkrete Blick auf die Befindlichkeit des Daseins im Namen der Grundbefindlichkeit "Angst" plötzlich in den abstrakten Bereich des Nichts gelenkt. Der eigentlich negative Charakter des Nichts, d.h. "das Nichten",[37] erhält positiven Charakter als "das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen".[38] Hier wird wieder jene Umkehrung von Passivum und Aktivum, Ursache und Wirkung geleistet, gegen die Nietzsche und Schopenhauer einen erbitterten Kampf führten. Dies entspricht genau der verborgenen antitheologischen theologischen Intention und Behauptung Heideggers, daß das Sein ganz anders als das Seiende sei, daß das Sein sich nie in einem bestimmten Seienden offenbare. Der einsichtsvolle Satz Nietzsches: "Der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt reduziert sich auf den Gegensatz 'Welt' und 'Nichts'",[39] bewahrheitet sich wieder. Heidegger dreht hier jene ganze Erklärung des Unterschiedes von Angst und Furcht in das Gegenteil um und behauptet, daß die Angst, in der das Ganze des Seienden hinfällig wird, die Grundbefindlichkeit des Da-seins sein muß, weil sie Nichts offenbart, das kein Seiendes, also das Sein bezeigt. Hier wird plötzlich das Nichts mit dem Sein gleichgesetzt, ohne das grundlegende Problem des möglichen "ontologischen" Unterschiedes von Nicht und Nichts klarzumachen. Er weist bloß auf den Satz Hegels: Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe"[40] hin,

nachdem er die keineswegs begründete Aussage gemacht hat: "Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden."(41) Mit dieser Gleichsetzung von Nichts und Sein ist dann die am Anfang der Vorlesung gestellte Frage: "Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d.h. die Verneinung gibt? Oder liegt es umgekehrt?", endgültig entschieden, weil nach ihm nun das Nichts als das Sein uns vorgegeben sein muß. Die Antwort Heideggers auf diese Frage lautet daher:

"Wie soll auch die Verneinung das Nicht aus ihr selbst aufbringen, wo sie doch nur verneinen kann, wenn ihr ein Verneinbares vorgegeben ist? Wie soll aber ein Verneinbares und Zu-verneinendes als ein Nichthaftes erblickt werden können, es sei denn so, daß alles Denken als solches auf das Nicht schon vorblickt? Das Nicht kann aber nur offenbar werden, wenn sein Ursprung, das Nichten des Nichts überhaupt und damit das Nichts selbst der Verborgenheit entnommen ist. Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das Nicht, das dem Nichten des Nichts entspringt. Die Verneinung ist aber auch nur eine Weise des nichtenden, d.h. auf das Nichten des Nichts vorgängig gegründeten Verhaltens. Hierdurch ist in den Grundzügen die obige These erwiesen: das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt."(42)

Heidegger versucht hier nicht nur das Nichts mit Sein gleichzusetzen, sondern auch das Sein mit dem Willen, was seine wiederholte Betonung des Schelling'schen Satzes verrät: "Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses (das Wollen) allein passen alle Prädikate desselben (Urseyn): Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden." (F.W.J. Schellings philosophische Schriften, 1. Bd., Landshut 1809, S. 419.)(43) Für Heidegger, der sich "Denker des Seins" nennt, ist es selbstverständlich, alles, was mit Mühe und Not neu gedacht und neu erschlossen wurde und wird, im Namen des Seins zu usurpieren, so daß der neuartige Begriff des Willens bei Schopenhauer und Nietzsche, der sich, wie bereits gezeigt, entschieden von dem alten metaphysischen, nach dem Willen Gottes klingenden Willensbegriff des Idealismus unterscheidet, stillschweigend in den Dienst des Seins gestellt wird, als ob das von Schopen-

hauer und Nietzsche begonnene Denken eine bloße konsequente Fortsetzung der alten Tradition wäre, ohne den entscheidenden Bruch. Wenn Heidegger diese Frage des Unterschiedes von Nichts und Nicht mit dem im Zitat dargestellten Resultat hätte bewenden lassen und sein ontologischer Rettungsversuch unterblieben wäre, wäre sein Denken halb so gefährlich, so daß der Autor es hier als einen der glänzendsten Versuche der versteckten europäischen Seins-Theologie zwar bewundernd, aber doch mit einer gewissen grimmigen Distanz beiseiteschieben und daran vorbeigehen dürfte. Heidegger verläßt aber diesen Gedankenzug stillschweigend, indem er in seiner merkwürdig zenbuddhistisch klingenden Schrift "Gelassenheit" plötzlich anfängt, bei einem "Gespräch über das Denken" mit dem Munde des Lehrers, der Heidegger selbst ist, vom "Nicht-Wollen" zu reden, und zwar im wohlweislichen Zusammenhang mit jenem Begriff der Besinnung:

"L Darum antworte ich Ihnen auch auf die Frage, was ich bei unserer Besinnung auf das Wesen des Denkens eigentlich wolle, dies: ich will das Nicht-Wollen."(44)

Heidegger läßt gleich nach dieser plötzlichen Feststellung, die im deutlichen Widerspruch zu seinem Resultat bei der Überlegung in "Was ist Metaphysik" steht, von seinen Gesprächspartnern, wohlweislich Forscher und Gelehrter genannt, erklären:

"F Dieser Ausdruck erwies sich uns inzwischen als zweideutig.

G Nicht-Wollen bedeutet einmal noch ein Wollen, so zwar, daß darin ein Nein waltet, und sei es sogar im Sinne eines Nein, das sich auf das Wollen selbst richtet und ihm absagt. Wollen heißt demnach, willentlich dem Wollen absagen. Der Ausdruck Nicht-Wollen bedeutet so dann noch jenes, was schlechthin außerhalb jeder Art von Willen bleibt.

F Es kann daher auch nie durch ein Wollen vollzogen und erreicht werden." (45)

Was er unter "Gelassenheit" verstehen "will", ist freilich nicht das Erstgenannte, sondern das Zweitgenannte, das "jenes" bedeutet, "was schlechthin außerhalb jeder Art von Willen bleibt". Er scheint hier, wenn der Autor sich nicht irrt, alles, was er bis "Was ist Metaphysik" dachte, aus dem

Fenster zu werfen, was sicherlich mit jener von ihm selber so genannten "Kehre" korrespondiert.[46] Nach dieser Kehre, deren Bedeutung noch näher zu erklären ist, wird sein ganzes Denken plötzlich so zenbuddhistisch, daß viele Schulphilosophen in Japan sich von seinem späteren Denken verführen ließen oder immer noch lassen.[47]

Der Autor muß hier leider auf die Ausführung dieses Problems verzichten. Es genügt ihm vollends, wenn es ihm gelungen ist, einen zentralen Widerspruch im Denken Heideggers klarzumachen, damit der spätere Gang der vorliegenden Arbeit im voraus erhellt wird, der uns zu jener bewegten Ruhe führen wird, die eine auffallende, aber keine zufällige Ähnlichkeit mit dem zu haben scheint, was Heidegger unter "Gelassenheit" versteht.

Bevor der Autor weitergeht, muß hier aber in aller Eile erklärt werden, wie Heidegger zu diesem Wort "Gelassenheit" gelangte. Das Wort "Gelassenheit" ist die Substantivform zum Perfekt des Wortes "lassen". Dieses "Lassen" stellt aber die dem Willen entgegengesetzte Bewegung dar, weil das erstere ein passives Sich-der-Sache-überantworten bedeutet, während das letztere das aktive Bewirken und Handeln gegenüber der Sache darstellt. Wie bereits erklärt, braucht aber der Wille des Wollens immer ein Seiendes, das er wollen kann. Er muß sich immer zu etwas verhalten und an diesem Etwas festhalten, das im voraus und je schon als ein Seiendes in seiner Seiendheit erschlossen ist. Er ist trotz seines anfänglichen Anscheins der freien Aktivität wesenhaft durch das bestimmt und von dem abhängig, wofür und wogegen oder wozu und wovon er sein Wirken auslassen kann. Heidegger muß im Laufe seiner immer intensiver gewordenen Beschäftigung mit Nietzsche dann bemerkt haben, daß der Begriff des Willens zur Macht, nämlich der sich aus sich setzende Wille, die einzig mögliche Lösung dieser Unfreiheit des Willens sein kann, solange der Wille als "Ursein" gesetzt wird. Er macht die ganze Zeit diesen Gang Nietzsches mit, was noch der kleine Aufsatz über Nietzsches Zarathustra in "Vorträge und Aufsätze" aus dem Jahr 1954 verrät.[48] Er stellt dort aber zum erstenmal sehr bewußt und deutlich die Frage auf, die den Scheideweg zwischen ihm und

Nietzsche anzeigt:

"Zu bedenken bleibt allerdings, ob das Hinausfragen über Nietzsches Denken eine Fortsetzung desselben sein kann oder ein Schritt zurück werden muß. Zu bedenken bleibt vordem, ob dieses 'Zurück' nur eine historisch feststellbare Vergangenheit meint, die man erneuern möchte (z.B. die Welt Goethes), oder ob das 'Zurück' in ein Gewesen weist, dessen Anfang immer noch auf ein Andenken wartet, um ein Beginn zu werden, den die Frühe aufgehen läßt."(49)

Die hier aufgestellte Frage ist am Ende dieses Aufsatzes in "Anmerkung über die ewige Wiederkehr des Gleichen"(50) ohne besondere Erklärung dadurch beantwortet, daß der Gedanke der ewigen Wiederkehr "der letzte Gedanke der abendländischen Metaphysik" sei und daß "er ihn noch metaphysisch und nur so denken mußte". Er fährt aber fort und stellt fest:

"Es spricht aber nicht dagegen, daß dieser abgründigste Gedanke etwas Ungedachtes verbringt, was sich dem metaphysischen Denken zugleich verschließt."(51)

Demnach meint Heidegger, daß Nietzsche zwar keinen Schritt zurück in den Grund der Metaphysik tut, der nach ihm die unentbehrliche Voraussetzung für die Überwindung der Seinsvergessenheit des modernen Zeitalters sein soll, aber als "der letzte Denker der abendländischen Metaphysik" bereits den Weg des Schritts zurück anzeigt. Nietzsche gibt uns "einen Wink" zu "diesem Schritt zurück" deswegen, weil der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen die höchste Höhe der Metaphysik darstellt, die es zu überwinden gilt. Heidegger stellt dann wiederum ohne besondere Erklärung fest, daß das Wesen der Technik, gegen die er im Namen des Seins einen Kampf ansagt, eben in der ewigen Wiederkehr des Gleichen seine Wurzel habe:

"Was ist das Wesen der modernen Kraftmaschine anderes als e i n e Ausformung der ewigen Wiederkehr des Gleichen?" (52)

Nun sieht und entdeckt er in der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die er für den höchsten Gedanken Nietzsches hält, die letzte Konsequenz des modernen Menschen-Subjektivismus, der seine Überwindung zwar in der absoluten Gleichsetzung von ego und fatum findet, aber gerade dadurch noch den Rest

der Machenschaft des Anthropozentrismus erhält. Gemäß seiner verborgenen antitheologisch theologischen Intention versucht Heidegger die Richtung von "Sein und Zeit" in die von "Zeit und Sein", d.h. den Bezug des Menschen zum Sein in den Bezug des Seins zum Menschen u m z u k e h r e n , damit "der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenen Denkens" möglich werde.[53] "Dieses andere, die Subjektivität verlassende Denken", das von ihm "der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins"[54] genannt wird, ist in der Tat "ein Schritt zurück", und zwar im negativen Sinne, weil es hinter den Stand zurückfällt, von dem aus die Modernität ihren Gang der ent-täuschenden Enttäuschung begonnen hat. "Dieser Schritt zurück" ist keine nach vorne gerichtete "Wiederkehr", sondern "die Kehre", d.h. Rückkehr und Heimkehr in die Heimat des "Seins". So versteht es sich von selbst, daß er in jener Gegenrichtung des Wirkens des Willens, im Sich-dem-Sein-überantworten, im "Lassen" die letzte Zuflucht nimmt. Darum schreibt er:

"Der Bezug zum Sein aber ist das Lassen."[55]

Das Denken an das Sein, das durch "einen Schritt zurück" in den Grund der Metaphysik möglich sein soll, wird "nicht bewirkt, sondern zugelassen".[56] Die Gelassenheit ist nun ein durch die Überantwortung der Subjektivität möglich werdendes Zugelassenwerden zum Denken an das Sein durch das Sein, wofür "der Denker" "Dank" aussprechen soll. Das Wesen des Denkens an das Sein ist demnach identisch mit dem des Dankens, "jenes Dankens, das sich nicht erst für etwas bedankt, sondern nur dankt, daß es danken darf".[57] Das Wesen des Denkens und des Dankens ist "der langmütige Edelmut", "das reine In-sich-beruhen jenes Wollens, das, absagend dem Wollen, auf das sich eingelassen hat, was nicht ein Wille ist".[58] Dieser "Nicht-Wille", wohlweislich nicht mehr ein Nichts-Wille, ist nun "das Sein". Wer so in die Heimat des Seins zurückkehrt und darin "wohnt", ist - so will Heidegger nun denkend und dankend sagen - gelassen, hat die Gelassenheit. Nietzsches Zarathustra ist nach Heidegger gemäß der Überschrift eines Abschnittes im dritten Teil von "Also sprach Zarathustra"

"der Genesene". Der Genesene ist aber, so behauptet er, "derjenige, der sich zur Heimkehr sammelt, nämlich zur Einkehr in seine Bestimmung", weil "'Genesen' dasselbe Wort wie das griechische νέομαί, νοστος ist. "Dies bedeutet: heimkehren." Nietzsches Zarathustra ist für Heidegger der Heimkehrer, "der sich zur Heimkehr sammelt",[59] während er selber sich als denjenigen zu verstehen scheint, der bereits heimgekehrt ist und in "der Gegend" des Seins wohnt.

Nachdem man sich so weit mit diesem merkwürdigen Denken der Heimkehr "eingelassen" hat, kann man nicht umhin zu fragen: Wohin kehrt man zurück? Warum muß man zurückkehren? Man kehrt in die Heimat des Seins, in das Haus des Seins zurück, so antwortet Heidegger. Was ist und wo ist aber diese Heimat, dieses Haus des Seins?

B) Nachdem die wesenhafte philosophische Verwandtschaft zwischen Nietzsche und Heidegger einigermaßen klargestellt worden ist - so hofft der Autor -, scheint es dem Autor von entscheidender Bedeutung und die unumgängliche vordringlichste Aufgabe der vorliegenden Arbeit zu sein, nun anhand der gewonnenen Interpretation der Grundideen der beiden Denker in größter Eile den noch verborgenen, aber bereits mehrfach angedeuteten schmalen Pfad ausfindig zu machen, der uns unmittelbar zu jener Denktradition führen wird, in der jene entschlossene "Reise" Bashos möglich und notwendig wurde. Bevor man aber den unmittelbaren Zugang zu jenem Pfad finden kann, scheint dem Autor doch wichtig zu sein, einige Grundideen der beiden Denker miteinander zu vergleichen, um ihre augenfällige Parallelität noch schärfer und klarer ans Tageslicht bringen zu können. Das wird uns den Zugang zu dem Pfad erleichtern.

Wie man nach dem Gesagten im vorigen Teil A sofort merkt, ist das Begriffspaar eigentlich und uneigentlich, das als das Unterscheidungsmerkmal der zweierlei Befindlichkeiten Angst und Furcht dient und dessen Substantivformen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bei Heidegger und bei den Heidegger

nacheifernden Philosophen als das letzte Kriterium "des Ernstes des Denkens"[1] ausgegeben werden, auch eine nachträgliche Umschreibung des Begriffspaars Redlichkeit und Unredlichkeit bei Nietzsche. Nietzsche schrieb z.B.:

"Ich bin nicht imstande, irgendeine Größe anzuerkennen, welche nicht mit R e d l i c h k e i t g e g e n s i c h verbunden ist: die Schauspielerei gegen sich flößt mir Ekel ein."[2]

"Ein t u g e n d h a f t e r M e n s c h (Tugend ist bei Nietzsche identisch mit der Unredlichkeit) ist schon deshalb eine niedrige Spezies, weil er keine 'Person' ist, sondern seinen Wert dadurch erhält, einem Schema Mensch gemäß zu sein, das ein für allemal aufgestellt ist. Er hat nicht seinen Wert a parte: er kann verglichen werden, er hat seinesgleichen, er s o l l nicht einzeln sein..."[3]

Der Begriff des letzten Menschen, der sich und sein Handeln immer "am Maß des Mittelguts von Mensch"[4] messen muß, korrespondiert hier unmittelbar mit dem Begriff "das Man" bei Heidegger, das als anonymes "Wer" der Öffentlichkeit Menschen obwaltet, die sich im "alltäglichen Mitsein" befinden und nie zur Eigentlichkeit gelangen.

"Dem Man geht es in seinem Sein wesentlich um sie (die Durchschnittlichkeit). Deshalb hält es sich faktisch in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten läßt und was nicht, dem man Erfolg zubilligt, dem man ihn versagt. Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die E i n e b n u n g aller Seinsmöglichkeiten nennen."[5]

"Das Selbst des alltäglichen Daseins", das als das Man-selbst von dem "eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst" scharf unterschieden wird, wird dann von Heidegger genau so wie bei Nietzsche als dasjenige Dasein charakterisiert, das dem Sein der Alltäglichkeit "verfallen" ist. "Die Verfallenheit" wird in der näheren Analyse dann als "eine F l u c h t des Daseins vor ihm selbst als eigentliches Selbst-sein-können", als die Abkehr " w e g v o m Dasein" gezeigt.[6] "Im Verfallen kehrt sich das Dasein von ihm

selbst."[7] Diese Flucht des Daseins von ihm selbst hat aber nach Heidegger nicht den Charakter des Fliehens aus Furcht, weil das Wovor dieses Fliehens nicht ein innerweltlich zuhandenes oder vorhandenes Seiendes, sondern das Da-sein selbst im eigentlichen Sinne des In-der-Welt-seins ist.

"Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht."

"Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches."[8]

Die Angst ist aber nicht nur die "Angst vor", sondern auch die "Angst um". "Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können."[9] Wenn die Angst vorbei ist, dann "pflegt die alltägliche Rede zu sagen: 'Es war eigentlich nichts'". Die Angst offenbart das Nichts, worin sich die Welt, in der sich das Dasein befindet, als die Welt erschließt. In diesem Nichts zeigt sich das Da des Daseins unverhüllt und unverborgen: als die ursprüngliche Offenheit seines Seins.

"Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für ... (propensio in...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist."[10]

Die Angst bringt das Dasein unmittelbar vor sein eigentliches Sein-können, in dem "die Welt als Welt, das In-sein als vereinzeltes, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist".[11] Sie wird wegen dieser ausgezeichneten Eigenschaft als "die Grundbefindlichkeit" bezeichnet. Was geschieht, konkret gesagt, in dieser ausgezeichneten Befindlichkeit des Daseins, in der Angst? Die Befindlichkeit ist nach Heidegger "ein Gestimmtsein" des Daseins, das offenbar macht, wie ihm ist, "wie einem ist". "In der Angst ist einem 'unheimlich'." Die hier aufgezeigte Unheimlichkeit ist nach ihm nicht "das Nicht-

zuhause-sein", sondern "das U n - z u h a u s e ".[12] Das Un-zuhause ist der spezifische ausgezeichnete "existentiale" Modus des In-seins, wo einem u n h e i m l i c h wird, d.h. daß das Dasein von "der alltäglichen Öffentlichkeit des Man", das ihm "die beruhigte Selbstsicherheit, das selbstverständliche 'Zuhause-sein'" garantiert, gerissen wird.[13] Das Dasein, das in das Man verfallen ist, flieht nicht " v o r innerweltlichem Seienden, sondern gerade z u diesem Seienden, dabei das Besorgen, verloren in das Man, in beruhigter Vertrautheit sich aufhalten kann".[14]

"Die verfallende Flucht i n das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht v o r dem Unzuhause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt."[15]

Die Abkehr, die Flucht des Daseins vor ihm selbst, ist demnach nichts anderes denn die "'Angst' vor der Angst",[16] mit der das alltägliche Dasein "die wesenhafte Angst" zu vergessen sucht. Es scheint dem Autor von entscheidender Wichtigkeit für den weiteren Gang der vorliegenden Arbeit zu sein, hier noch einmal ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß Heidegger durch die hier aufgeführte bewußte Gegenüberstellung von dem Un-zuhause der Unheimlichkeit der Angst und dem Zuhause der Öffentlichkeit des Man von vornherein die eigentliche Möglichkeit des Nichtzuhause-seins des Daseins auszuschließen versucht, um später behaupten zu können, daß das eigentliche Zuhause durch die die eigentliche Angst heroisch ertragende Tapferkeit erreicht werden solle, denn dieses eigentliche Zuhause ist für ihn nichts anderes als "Wohnen im Sein". Darum schreibt er im Nachwort von "Was ist Metaphysik?" wie folgt:

"Diese (die Tapferkeit) aber vermag das Nichts auszustehen. Die Tapferkeit erkennt im Abgrund des Schreckens den kaum betretenen Raum des Seins, aus dessen Lichtung erst jegliches Seiende in das zurückkehrt, was es ist und zu sein vermag."[17]

"Sie (die Vorlesung) denkt nur das, was dem abendländischen Denken seit seinem Beginn als das zu Denkende aufgegangen und gleichwohl vergessen geblieben ist: das Sein. Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Erzeugnis des Seins."[18]

Hier kann man gewagterweise versuchen, die ganze Intention des Denkens von Heidegger anhand des bereits Gesagten wie folgt darzustellen: Er will die falsche Geborgenheit des falschen Zuhauses der Öffentlichkeit des Man verlassen und sich tapfer in das Un-zuhause, in die Un-heimlichkeit hinein-"werfen", um in das eigentliche Haus, in das Sein zurückzukehren. Mit dem Un von Un-zuhause und Un-heimlichkeit ist hier gemäß der Herkunft der Grundbefindlichkeit, d.h. der Angst, nicht das Nicht, sondern das Nichts gemeint. Das Un-zuhause heißt demnach das Nichtszuhause, Im-Nichts-zuhause-sein. In der Angst befindet sich das Dasein in dem Nichtszuhause. Was bedeutet das Nichts, die schlechthinnige Unmöglichkeit des Seienden, für das Dasein? Nichts anderes als die schlechthinnige Unmöglichkeit seiner Existenz.

"In ihr (der Angst) befindet sich das Dasein v o r dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstet sich u m das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit."(19)

Die Angst als das Sich-befinden-im-Nichts bedeutet demnach nichts anderes als "das Sein zum Tode".

"Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst."(20)

Die Tapferkeit, sich in die Un-heimlichkeit der Angst hineinzu"werfen", ist "das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit" des Daseins, sie ist "der Entwurf", "Sich-vorweg-schon-sein-in" in dem Tod,(21) Sich-werfen in den Tod. Das ist die Sorge. "Die Sorge ist Sein zum Tode."(22) Von diesem vorweggenommenen eigenen, eigensten Tod kehrt das Dasein in das Haus, in das Sein zurück. Diese Rückkehr ist also die Umkehr des Nichts des Todes in das Sein, die Heimkehr in das Sein.

Was aber ist das Sein? Wo ist das Sein, in das man heimkehren soll? Das Sein ist nach Heidegger "die Gegend", "die Lichtung", wo das Dasein "west".

C) Das merkwürdige Zeitwort "wesen", das Heidegger sehr oft

an entscheidenden Stellen gebraucht, wie z.B.: "Weil das Nichten im Sein selbst west, deshalb können wir es nie als etwas Seiendes am Seienden gewahren",(1) scheint uns den Schlüssel zur Beantwortung der Frage geben zu können, was Heidegger unter "dem Begriff" oder - besser noch - mit dem "Wort" Sein meint. Das Zeitwort "wesen" ist die Verbalisierung des Nominativs "Wesen". Während das Wesen eine jeweils gedachte zeitlose Wesensgestalt eines Seienden bedeutet, bedeutet "wesen" ein Geschehen, "ein Ereignis", wodurch zuerst ein Seiendes " i s t " (dieses " i s t " muß hier auch verbal verstanden werden). Dieses Geschehen, dieses Er-eignis, ist für Heidegger nun "das Wunder aller Wunder", das zu erfahren das Wesen des Menschen ausmachen soll.

"Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: D a ß Seiendes i s t ."(2)

Dieser entscheidende Satz: " D a ß Seiendes i s t ", der nach Heidegger "das Geheiß" des abendländischen Denkens offenbart, ist die Übersetzung der Schlußworte des vieldiskutierten Fragments VI von Parmenides: ἐόν ἔμμεναι
Heidegger versucht unter XI von "Was heißt Denken?" " (Seiendes) ἔμμεναι (sein)" noch einmal in seine Sprache zu übersetzen, was von ihm selber als "Sprung", " Ü b e r - setzen" bezeichnet wird:

"Das Wort ἐὸν nennt das Anwesende und ἔμμεναι εἶναι bedeuten: anwesen."(3)

Mit dieser " Ü b e r setzung" gewinnt er nun den Grund seiner Behauptung, daß das Sein des Seienden das Anwesen vom Anwesenden bedeutet. Daß Sein ist das Anwesen, während das Seiende das Anwesende ist. Das Anwesen bedeutet aber zugleich Grundstück oder landwirtschaftlicher Betrieb mit Wohnung, ein Bauerngut mit dazugehörigem Hof. Das An von Anwesen bedeutet, so behauptet er nach Jakob Grimm: "Ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo." Dieses An ist aber wesenhaft verwandt mit dem Wort "In", das ursprünglich nicht den ausschließlich räumlichen Sinn von

"in" oder "innerhalb" hatte. Das Wort "In" stammt von "innan -, wohnen, habitare, sich aufhalten".(4) Heidegger behauptet nun, daß der Mensch, der "einzig unter allem Seienden" das Anwesen des Anwesenden erfährt, einen ausgezeichneten Daseinsmodus von "In-sein" haben müsse: Deshalb schreibt er gleich nach der groben etymologischen Erklärung der Bedeutung von "an" und "in" mit Kursivschrift:

"In-sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat." (5)

Das In-sein bedeutet demnach das Sein des Daseins, das in und bei dem Anwesen, d.h. dem Sein wohnt. Sein Wesen wohnt im Sein. Der Mensch, der den Seinscharakter des Daseins hat, kann nur dadurch wesenhaft sein und seine Existenz haben, daß er an dem Sein teil hat und es bewahrt. "Der Mensch ist der Hirt des Seins."(6) Er erhält sein Wesen nur, indem er "das Wächteramt des Seins" übernimmt.(7) Das ist sein Wesen als das In-sein. Er "west". Das hier verbal gebrauchte Wort "wesen" heißt nun, so behauptet er zwar etymologisch richtig, aber sehr grob, "das althochdeutsche 'wesan'".(8)

"Es ist dasselbe Wort wie 'währen' und bedeutet: bleiben. Wesan gehört zum Stamm des altindischen vasanti, d.h. er wohnt, er weilt. Das Bewohnte heißt das Hauswesen. Das Zeitwort 'wesan' besagt: bleibendes Weilen." (9)

Es wird nun klar, daß das Haus und dessen konkreter Modus In-sein (wohnen in, bleibendes Weilen in) die entscheidenden, ja sogar wichtigsten Begriffe des Denkens von Heidegger sind, weil dieses In-sein sich in den zwei wesentlichsten menschlichen Spären offenbart, nämlich in der Zeit und in der Sprache. Der Mensch ist ein wesenhaftes In-sein, weil er sich wesenhaft in der Zeit und in der Sprache befindet. Die Zeit und die Sprache, die das Wesen des Menschen ausmachen, können aber nur aus dem Anwesen des Anwesenden her erhellt werden, denn die Zeit ist für Heidegger nichts anderes als die Anwesenheit des Anwesens, "bleibendes Weilen", während die Sprache "das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens"(10) ist. Das ganze Denken Heideggers dreht sich daher um die Gewinnung der wesenhaften Bedeutung des Hauses. Wenn aber

seine Behauptung stimmt, daß das Geschick des abendländischen Denkens sich von jeher im Sein des Seienden, im Anwesen des Anwesenden offenbart, dann kann der Autor sich erlauben zu behaupten, daß nun die bisher verborgene Kreuzung und die ent-scheidende Scheidelinie zwischen der europäischen und der asiatischen Denktradition sichtbar geworden ist, denn der Weg Buddhas, dessen Lehre das Denken in Asien bestimmt hat, begann damit, daß er das Haus (Vāsa, Vasati) verließ und in die Hauslosigkeit ging.

Seine Lehre war, wie sich später zeigen wird, nichts anderes als die absolute Verneinung des Hauses, der Bleibe, des Aufenthaltes. Dieser wesenhafte Gegensatz zwischen dem europäischen Denken des Seins und dem buddhistischen Denken des Verlassens des Hauses scheint dem Autor keine nachträgliche Zurechtmachung einer bloßen Behauptung oder gar das Resultat eines trügerischen Wortspiels zu sein, sondern in der Tat einen ent-scheidenden Schlüssel zum möglichen Gespräch zwischen beiden Traditionen zu geben. Um diese sicherlich sehr gewagt klingende Beahuptung näher begründen zu können, will der Autor hier noch kurz in die Etymologie des Wortes Haus eingehen. Dies wird auch dazu dienen, die Etymologie des Wortes "sein", die Heidegger anhand der sprachwissenschaftlichen Forschung von Ernst Fraenkel in "Einführung in die Metaphysik" sehr ausführlich treibt, zu ergänzen und den Berührungs- bzw. Scheidepunkt zwischen den beiden Denktraditionen klarer zu machen. Der Autor, der kein Sprachwissenschaftler ist und der sich hier auf seine unzureichenden Kenntnisse des Sanskrit stützen muß, beschränkt sich natürlich auf wesentliche Züge und möchte von vornherein darauf verzichten, einen sprachwissenschaftlichen Beitrag zu leisten. Es genügt hier vollends, wenn die Bedeutung des Hauses, das Buddha verließ, so weit klar wird, daß die weiteren Schritte der Arbeit gemacht werden können.

Das altindische Wort "vasanti", von dem das deutsche Wort Wesen stammt, ist die dritte Person Singular des Zeitwortes "vas", dessen schwache Flexionsform "us" wiederum mit dem altgermanischen Stammwort "wz" korrespondiert, das die ur-

sprüngliche Form von "Haus" ist. Dieser Wortstamm √vas, der mit dem griechischen Wort οὐσία eine gemeinsame Wurzel zu haben scheint, hat aber drei wesentliche Bedeutungen: 1. wohnen, hausen, sich aufhalten, stehen (stay), zum Stehen bringen; 2. sich kleiden, anziehen, zudecken; 3. brennen, leuchten, scheinen, zur Erscheinung bringen (identisch mit √us). Demnach bedeutet das Haus (Vāsa) einen Ort, wo man wohnt und kocht und sich kleidet.[11] Das Haus hat Schlafstätte, Herd und Kleider (bzw. Decke). Was am wichtigsten ist, ist hier der Herd. Der Herd diente aber in der alten Zeit nicht nur zum Kochen, sondern zur Beleuchtung und zur Heizung. Das Feuer war im wesentlichen auch Licht und Wärme, so daß der Herd nicht nur eine Feuerstätte, sondern zugleich einen Ort des Lichtes und der Wärme bedeutete. Er war der Mittelpunkt des Hauses in der Dunkelheit der Nacht, wo die Konturen der Gegenstände und vor allem die Gesichter der Bewohner in Erscheinung traten, d.h. sichtbar wurden. Darum ist es keineswegs abwegig, wenn Heidegger an einer wichtigen Stelle in "Über den Humanismus" von dem Bericht des Aristoteles über Heraklit erzählt, der gegen die Erwartung der Neugierigen, die in Heraklit einen Denker sehen wollten, sich am Backofen wärmte und sie willkommen hieß "mit den Worten: 'Auch hier nämlich wesen Götter an.'"[12] Was falsch an der Erklärung dieser Geschichte von Heidegger ist, ist nur, daß er wissentlich so spricht, als ob der Backofen nur ein gewöhnlicher Ort von geringerer Bedeutung wäre, damit er später sagen kann:

"Das Denken, das in die Wahrheit des Seins vorzudenken versucht, bringt in der Not des ersten Durchkommens nur ein Geringeres der ganz anderen Dimension zur Sprache."[13]

Der Herd ist also der Mittelpunkt des Hauses - daher kommt ein solcher Ausdruck wie: Herd der Revolution -, der vertrauteste, heimischste Aufenthaltsort des Menschen, wo alle Mitglieder der Familie, zurückgekehrt von ihren Tagesarbeiten, sich versammelten.

Das Haus (Vāsa) war aber natürlicherweise wegen der Landwirtschaft immer mit dem Boden oder Ackerland verbunden, so daß es keineswegs verwunderlich ist, daß die Wortver-

bindung von Vāsa und Bhumi (die Erde) = Vāsabhumi entstand. (Diese Wortverbindung wird Samasa genannt und ist ein sehr wichtiger Bestandteil des Sanskrit.) Vāsabhumi bedeutet das Landgut mit dem Haus. Das Wort Bhumi stammt von Bhu (der Boden, die Erde), dessen Verbalform √bhu wachsen, hervorbringen, zum Leben bringen, entstehen lassen, sein und werden bedeutet. √bhu taucht in deutschen Seinsformen bin, bist, wir "birn", ihr "birt" wieder auf und korrespondiert unmittelbar mit dem griechischen Wort φύσις, φύειν der Natur (vgl. "Einführung in die Metaphysik", S. 54).

Heidegger erklärt, daß im deutschen Wort Sein drei Wortstämme zur Erscheinung kommen, nämlich: 1. der Wortstamm "es", das aus dem Sanskritwort "as" (sein, werden) kommt. Er hängt mit den griechischen Wörtern ἔστιν, εἰμί, εἶναι und mit dem deutschen "ist" zusammen; 2. der Wortstamm "bhu", "bheu", der, wie schon erwähnt, mit "bin" und "bist" korrespondiert; 3. der Wortstamm "wes", der aus dem Sanskrit √vas stammt und im Deutschen auf "ge-wesen", "sein" hindeutet.(74) Wenn man diese drei Wortstämme, die im deutschen Wort Sein zur Erscheinung kommen, zusammennimmt, was Heidegger auch mit der vorausgeschickten Beteuerung des gewagten Charakters eines solchen Unternehmens tut, dann ergibt sich ein Sanskrit-Satz: Naro Vasabhumiyam asti (Man ist im Landgut, Man-ist-im-Bauernhof.) Das Sein des menschlichen Daseins bedeutet demnach: Wohnen im Haus mit dem Anbauboden. Heidegger schreibt ganz in diesem Sinne:

"Die Ex-sistenz bewohnt denkend das Haus des Seins."(75)

Das ganze Denken Heideggers ist ein falsch verstandener Protest gegen den Verlust des Hauses, die Heimatlosigkeit und die Bodenlosigkeit des modernen menschlichen Daseins, denn, so behauptet er, "die Heimatlosigkeit wird ein Weltschicksal". "Sie ist das Zeichen der Seinsvergessenheit."(76) Darum beschreibt er die ganze Intention seines Denkens zusammenfassend wie folgt:

"Dieses Wort (Heimat) wird hier in einem wesentlichen Sinne gedacht, nicht patriotisch, nicht nationalistisch, sondern seinsgeschichtlich. Das Wesen der Heimat ist aber zugleich

in der Absicht genannt, die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen aus dem Wesen der Geschichte des Seins her zu denken. Zuletzt hat Nietzsche diese Heimatlosigkeit erfahren. Er vermochte aus ihr innerhalb der Metaphysik keinen anderen Ausweg zu finden als die Umkehrung der Metaphysik. Das aber ist die Vollendung der Ausweglosigkeit. Hölderlin jedoch ist, wenn er die 'Heimkunft' dichtet, darum besorgt, daß seine 'Landsleute' in ihr Wesen finden. Dieses sucht er keineswegs in einem Egoismus seines Volkes. Er sieht es vielmehr aus der Zugehörigkeit in das Geschick des Abendlandes. Allein auch das Abendland ist nicht regional als Occident im Unterschied zum Orient gedacht, nicht bloß als Europa, sondern weltgeschichtlich aus der Nähe zum Ursprung. Wir haben noch kaum begonnen, die geheimnisvollen Bezüge zum Osten zu denken, die in Hölderlins Dichtung Wort geworden sind."(77)

Heideggers Heimkehr bedeutet "den Schritt zurück in den Grund der Metaphysik". Dazu braucht er "das Gespräch mit den griechischen Denkern und d.h. zugleich Dichtern". Dieses Gespräch mit dem Ursprung des abendländischen Denkens ist aber nach ihm notwendig, weil es "selbst wieder für uns die Vorbedingung für das unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt"(78) ist. Die Frage, ob und inwieweit seine Behauptung stimmt, sei dahingestellt. Das, was den Autor bis hierher geführt hat, scheint ihm nur nicht ohne Bedeutung zu sein, denn unsere Welt hat trotz des ungeheueren Ausmaßes des Verkehrs von Menschen und Gütern noch keine Basis des möglichen Gesprächs der verschiedenen Denktraditionen gefunden. Darum versucht der Autor der vorliegenden Arbeit, seinerseits auch eine vorläufige Heimkehr in jene Welt zu machen, aus der er stammt. Diese "Heimkehr" führt ihn aber nicht in die "Heimat" zurück, sondern gerade in die Heimatlosigkeit als die letzte Möglichkeit seiner Freiheit.

Die dritte Station:
Buddhas Lehre vom Hausverlassen

Die "Beschäftigung" mit dem Buddhismus stößt gleich am Anfang auf ungeheuere Schwierigkeiten, die sogar jemand, der in der buddhistischen Tradition groß geworden ist, kaum zu überwinden vermag, es sei denn, daß er an Schwierigkeiten vorbeigehe und dieses glatte Vorbeigehen wohlweislich mit ihrer Überwindung verwechsele. Diese Schwierigkeiten kommen aber nicht etwa daher, daß wir zu wenig vom Buddhismus und seinem ehrwürdigen Urheber wüßten, sondern umgekehrterweise daher, daß wir zu viel davon wissen. Dieses Zu-viel erlaubt und verlockt uns zugleich dazu, uns mit der bloßen Anhäufung der historischen und literarischen Daten zu begnügen. Dies geschieht in der ständigen Beteuerung der großen Bedeutung des Buddhismus, womit jegliche Beschäftigung jeglicher Art von vornherein gerechtfertigt wird. Der Autor verzichtet auf diesen Weg der gelehrten Anhäufung der Daten und versucht, sich unmittelbar mit den Problemen zu beschäftigen, die direkt im Problemkreis und in der Landschaft der vorliegenden Arbeit stehen und die ihm für das Verständnis des Buddhismus wesentlich zu sein scheinen. Er darf hierbei auch nicht vergessen zu sagen, daß er hohen Respekt besonders denjenigen Gelehrten entgegenzubringen verpflichtet ist, die ihm durch ihre großartigen Arbeiten ermöglichten, gleich auf die innersten Probleme des Buddhismus einzugehen. Das Zu-viel, das das wesenhafte Verständnis des Buddhismus nicht gerade zu erleichtern, sondern eher zu erschweren scheint, hat aber von einem anderen wesentlichen Aspekt aus gesehen nicht nur den negativen Charakter, der an den falschen Übereifer produktionsfreudiger Leute erinnert. Es hat zugleich seinen wesentlichen Grund darin, daß der Buddhismus nicht eine solche Lehre ist, deren Wahrheit sich in der Ausschließlichkeit und in dem absoluten Anspruch der Rechtmäßigkeit einer einzigen Interpretation gründet, sondern gerade eine solche Lehre ist, die jedem erlaubt, auf seine spezifische Art und Weise aus seiner spezifischen Erfahrungswelt sie zu interpretieren. Sogar ein mögliches Mißverständnis kann

durchaus als ein gutes richtiges Verständnis gelten und akzeptiert werden, solange es unmittelbar aus der Lehre Buddhas geschöpft ist. Es gibt, solange man sich im Ernst, d.h. mit der inneren Entschlossenheit mit der Lehre Buddhas beschäftigt, kein Mißverständnis, das als falsches Verstehen abgetan werden sollte. Der Buddhismus ist seinem Wesen nach fähig, sich auch noch mit einem möglichen Mißverständnis und einem daraus folgenden möglichen Verrat zu solidarisieren und identifizieren, so zwar, daß er es als die unendliche Jemeinigkeit und die unendliche Jeseinigkeit jedes Interpreten unendlich in sich zurücknimmt und ihn in dieser Zurücknahme ins Allgemeine befreit.

Was hier behauptet wird, hat nicht mit der üblichen Selbstrechtfertigung zu tun, die man als Vorkehrungsmaßnahme vorauszuschicken pflegt, um sich vor einer möglichen Blamage der eigenen Interpretation zu bewahren. Schließlich ist es jedem einzelnen überlassen, ob er den Weg gehen will oder nicht, den die Buddhas gezeigt haben. Der Autor ist aber entschlossen, diesen Weg zu gehen, genau wie unzählige Buddhas vor und nach jenem Buddha, der die Lehre verkündete.

"Ihr müßt selber streben,
Die Buddhas (Tathagatas = Dahingegangene) sind
Verkünder nur;
Den Standhaften, den Weisen wird
Erlösung von der Fessel von Mara.

(Dhammapada)[1]

A) Wie bereits mehrmals behauptet, begann der Weg Buddhas damit, daß er sein Haus verließ. In dem Gleichnis vom Kernholz, das die Neunte Rede des Dritten Teils des Majjihimanikayo ausmacht, wird ein Spruch Buddhas mehrmals wiederholt, der den Wunsch und das Motiv seines Verlassens des Hauses in knappster Form ausdrückt.

"Da ist, ihr Mönche, ein edler Sohn von Zuversicht bewogen aus dem Haus in die Hauslosigkeit gewandert: 'Versunken bin ich in Geburt, in Altern und Sterben, in Wehe, Jammer und

Leiden, in Gram und Verzweiflung, in Leiden versunken, in Leiden verloren! O daß es doch etwa möglich wäre, dieser ganzen Leidensfülle ein Ende zu machen.'"(2)

Der junge Buddha, der als der Sohn des Königs im Königreich der Sakyas keine Entbehrung kannte, verließ sein Haus und seine Familie, als er - so erzählt die Legende - in seinem 29. Lebensjahr bei einem Spaziergang einen alten sterbenden Kranken sah. Er erkannte sofort, daß er trotz des augenblicklichen Glückes auch dem Gesetz der Welt unterworfen ist, daß er auch alt und krank werden und sterben muß. Er erkannte das Leben als das Leiden (duhkha). Gemäß seinem nüchternen und redlichen Charakter fragte er nicht - wie im Christentum - nach dem Sinn des Leidens, sondern nur danach, wie man sich vom Leiden befreien kann. Er fragte nach dem Grund des Leidens. Wie billig und einfach es klingen mag, hier liegt in dem Unterschied zwischen der buddhistischen Frage nach dem Grund des Leidens und der christlichen Frage nach dem Sinn des Leidens, wie Nietzsche klar einsah, das verhängnisvolle Geschick des menschlichen Denkens. Wenn man nach dem Sinn des Leidens fragt, muß man logisch und obligatorisch dazu geführt werden, das Leiden durch die Konstituierung irgendeiner transzendentalen Substanz oder Idee zu rechtfertigen, weil man nicht den Sinn des Leidens aufheben will. Es kann sein, daß man irgendeinen Sinn des Leidens entdeckt, der das Leiden rechtfertigt. Damit ist aber das Leiden nicht aufgehoben, denn das gerechtfertigte Leiden ist zwar erträglicher als das ungerechtfertigte, aber das Leiden bleibt das Leiden. Es ist durch die Rechtfertigung nicht aus der Welt zu schaffen. Man kann bei der Frage nach dem Sinn des Leidens unmöglich den Sinn aufheben, weil die Aufhebung des Sinnes des Leidens nur das sinnlose Leiden hinterläßt. Die Frage nach dem Sinn des Leidens ist ihrem Wesen nach von Anfang an dahin entschieden, daß es einen Sinn geben muß. Sie ist und kann keine echte Frage sein. Die Rechtfertigung des Leidens durch die Sinngebung kann das Leiden nicht überwinden, es sei denn, daß man eine jenseitige oder zukünftige Welt, die noch nicht da ist, konstituiert und ihre Erreichung oder ihre Verwirklichung zum Ziel macht. Es ist aber dann keine Sinnfrage mehr, weil der Zweck der Konstituierung einer

solchen Noch-nicht-Welt als eines möglichen Ziels doch nicht die Sinngebung des Leidens, sondern die vertagte Aufhebung des Leidens ist. Dann braucht man nicht eigens einen solchen Umweg zu machen, sondern kann gleich damit anfangen, nach einer realen Möglichkeit der Aufhebung des Leidens zu fragen.

Was für eine große Bedeutung in der christlichen Theologie dieser Frage nach dem Sinn des Leidens beigemessen wurde und wird und was für ein zentrales Thema die Frage nach dem Leiden überhaupt war und ist, das zeigt ein außerordentlich überzeugter und überzeugender Theologe in Deutschland - Helmut Gollwitzer - in seinem großartigen Buch "Krummes Holz - aufrechter Gang", in dem er aus Dostojewskis "Die Brüder Karamasoff" zitiert, der den ganzen Gang des neuzeitlichen Prozesses der ent-täuschenden Enttäuschung in der dichterischen Sprache der tiefen Redlichkeit des Geistes zusammenfaßt:

"Nun, so laß dir denn kurz gesagt sein, daß ich im Endresultate diese Gotteswelt nicht akzeptiere, und wenn ich auch weiß, daß sie existiert, so will ich sie doch nicht gelten lassen. Nicht Gott akzeptiere ich nicht, verstehe mich recht, sondern die von ihm geschaffene Welt akzeptiere ich nicht und kann ich nicht akzeptieren. Ich will mich deutlicher ausdrücken: ich bin wie ein Kind überzeugt, daß das Leid vernarben und sich ausgleichen wird, daß die ganze beleidigende Komik der menschlichen Widersprüche wie ein armseliges Trugbild verschwinden wird, wie eine widerliche Erfindung des kraftarmen, nur atomgroßen euklidischen Menschenverstandes und schließlich im Weltfinale im Moment der ewigen Harmonie etwas dermaßen Kostbares geschehen und erscheinen wird, daß es für alle Herzen ausreicht, zur Stillung allen Unwillens, zur Sühne aller von Menschen begangenen Greuel, zur Sühne alles durch sie vergossenen Blutes, daß es ausreichen wird zur Möglichkeit nicht nur der Vergebung, sondern auch der Rechtfertigung alles dessen, was mit den Menschen geschehen ist, - schön, schön, mag das alles geschehen und so sein, ich aber akzeptiere das nicht und will es nicht akzeptieren! Mögen sich sogar die Parallel-Linien treffen und mag ich das auch selbst sehen, sehen und sagen, daß sie sich getroffen haben, so werde ich es trotzdem nicht annehmen. Sieh, so bin ich, Aljoscha, das ist meine These."(3)

In dieser tiefen Ent-täuschung kehrt man sich von der Frage nach dem Sinn des Leidens ab und stellt die Frage nach dem Grund des Leidens, wie Buddha einst tat, der wegen seiner durchgängigen Nüchternheit von Anfang an die Möglichkeit ausschloß, daß diese widerspruchsvolle leidvolle Welt ein

Werk irgendeines vollkommenen Schöpfers sein könnte. Wenn man nämlich nach dem Grund des Leidens fragt und ihn irgendwie und irgendwo entdecken kann, kann man doch immer noch hoffen, durch die Aufhebung des entdeckten Grundes des Leidens das Leiden aufzuheben. Es stellt sich nun heraus, daß die Frage nach dem Grund des Leidens redlicher und realistischer als die Frage nach dem Sinn des Leidens ist. Dies entspricht dem Zug des Realismus im ausgehenden 19. Jahrhundert, dessen Höhepunkt der Marxismus darstellt. Er war und ist nichts anderes als die konkrete Analyse des realen Grundes des Leidens und die Ausarbeitung der Methode der Aufhebung desselben. Nietzsche, der, zwar in einem anderen Sinne als Marx, ein ebenso "nüchterner Realist" war, sah den realistischen Charakter der buddhistischen Fragestellung ein und konnte darum mit erstaunlicher Tiefe der Einsicht wie folgt schreiben:

"Der Buddhismus ist hundertmal realistischer als das Christentum, - er hat die Erbschaft des objektiven und kühlen Probleme-Stellens im Leibe, er kommt n a c h einer Hunderte von Jahren dauernden philosophischen Bewegung; der Begriff 'Gott' ist bereits abgetan, als er kommt. Der Buddhismus ist die einzige eigentliche p o s i t i v i s t i s c h e Religion, die uns die Geschichte zeigt, auch noch in seiner Erkenntnistheorie (einem strengen Phänomenalismus -), er sagt nicht mehr 'Kampf gegen die Sünde', sondern, ganz der Wirklichkeit das Recht gebend, 'Kampf gegen das L e i d e n '."(4)

B) Buddhas Einsicht, daß das menschliche Leben nichts anderes als Leiden ist, ist am klarsten in dem berühmten Satz in seiner ersten Predigt von Benares dargestellt:

"Geburt ist Leiden, Altern ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden; mit Unlieben vereint sein ist Leiden, von Lieben getrennt sein ist Leiden; nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, kurz, die fünf Wesenszüge (skandhas 五蘊) sind Leiden."(5)

Die hier genannten fünf Wesenszüge, aus denen das menschliche Dasein entsteht, sind: 1. Körperlichkeit (rūpa = 色 = Farbe = die sichtbare phänomenale Welt), 2. Empfindungen (vedāna = 受), 3. Vorstellungen (samjñā = 想), 4. Gestaltungen (samskara = 行 = Tun, 5. Erkennen (vijñāna = 識).

Diese fünf Wesenselemente wurden später im Lauf der scholastischen Entwicklung der Lehre nach einer erstaunlich phänomenologischen Methode noch feiner und präziser eingeteilt, wie z.B. in zwölf Wesensgründe des Erkennens (āyatanas) oder in achtzehn Wesenselemente des Bewußtseins (dhātus).

Um die elementare Lehre des Buddhismus genauer kennenzulernen, müßte man eigentlich auf diese außerordentlich präzise Analyse der skandhas, die z.B. in abhidharma-kosa von Vasubandhu (世親 4C.) dargestellt ist, eingehen. Dies ist aber nicht die unmittelbare Aufgabe der vorliegenden Arbeit. Es ist auch nicht möglich, in aller Eile dies zu tun. Um einen flüchtigen Einblick zu ermöglichen, möchte der Autor die Tafel der zwölf Wesensgründe des Erkennens (ayatanas) wiedergeben, die von dem großen Gelehrten Stcherbatsky in "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma, Royal Asiatic Society, London 1923" anhand seiner Erforschung von abhidharma-kosa aufgestellt worden ist.[6)]

Zwölf ayatanas werden in zwei aus jeweils sechs ayatanas bestehenden Gruppen eingeteilt; die erste Gruppe stellt die sechs inneren Wurzeln dar, während die zweite Gruppe die sechs entsprechenden Gegenstände darstellt, die von ayatanas der ersten Gruppe gegeben werden.

Sechs innere Wurzeln (adhyātma-āyatana 内処):
1. Wurzel des Gesichtssinnes (cakṣur-indriya-āyatana 眼根処)
2. Wurzel des Hörsinnes (stotr-endriya-āyatana 耳根処)
3. Wurzel des Geruchssinnes (ghrān-endriya-āyatana 鼻根処)
4. Wurzel des Geschmackssinnes (jihv-endriya-āyatana 舌根処)
5. Wurzel des Tastsinnes (kāy-endriya-āyatana 身根処)
6. Wurzel des Intellekts (mana-endriya-āyatana 意根処)

Sechs äußere Gegenstände (bāhya-āyatana 外処):
7. Farben und Formen (rūpa-āyatana 色処)
8. Töne (śabda-āyatana 声処)
9. Gerüche (gandha-āyatana 香処)
10. Geschmack (rasa-āyatana 味処)
11. Gegenstände des Tastsinnes (spanstavaya-āyatana 所触法)
12. Nichtsinnliche Gegenstände (dharma-ayatana 法入 oder dharmāh 諸法)

Der Autor hofft, durch die Wiedergabe der Tafel der ayatana, die später eine ungeheuere Verfeinerung und Präzisierung erfahren wird, klarzumachen, daß die buddhistische Lehre nicht durch die abstrakte metaphysische Kontemplation, sondern durch die präzise psychologisch-physiologische Analyse des menschlichen Bewußtseins und der es bedingenden Sinne entstanden ist. Auf dieses aufmerksam zu machen, scheint dem Autor wichtig zu sein, um den eigentlichen Grund der in allen buddhistischen Sekten durchgängig beibehaltenen leiblichen Übungen klarzumachen, die oft als bloße Mittel der selbstzweckhaften Meditation mißverstanden werden. Was aber die buddhistischen Leibes- und Meditationsübungen, wie z.B. die Sitzübung beim Zen, von den asketischen, oft grausamen Leibesübungen von Yoga- oder anderen Sekten unterscheidet, ist Buddhas klare Einsicht, daß alle Leibes- und Meditationsübungen nie Selbstzweck werden dürfen, sondern daß sie nur zur Erkenntnis des Grundes des Leidens dienen sollen. Deshalb wies Buddha, als andere Asketen ihm vorwarfen, er habe sein Streben aufgegeben und sich dem Überfluß zugewandt, darauf hin, daß der Vollendete zwei extreme Haltungen, nämlich das Leben in Lust und Genuß und das Leben in Selbstpeinigung, zu vermeiden und "den Weg der Mitte" zu gehen hat.(7) Er erkannte klar die Gefahr des gegen sich selbst gerichteten masochistischen Durstes der Selbstpeinigung des Asketentums, wie der Autor bereits bei der Analyse des Willens zur Macht bei Nietzsche in stillschweigender Vorwegnahme der Beschäftigung mit Buddhas Lehre darstellte. "Der Weg der Mitte", der weder in der rauschenden Hingabe an Lust und Genuß noch in der Selbstzersetzung "des asketischen Ideals"(8) noch im selbstironischen Beharren der Mitte liegt, war und ist, wie z.B. der Titel des später im 2. oder 3. Jahrhundert entstandenen Buches von Nagarjuna "Madhyyamakasastra" (Lehre der Mitte) verrät, der Kern des Buddhismus. Was dieser Weg der Mitte bedeutet und besagt, wird später zwar noch klarer er-örtert werden, er wird aber doch nicht aufhören, für alle ehrlichen Buddhisten ein Rätsel zu sein. Die Rätselhaftigkeit dieses Rätsels gründet sich freilich nicht in der absoluten Unerreichbarkeit, sondern darin, daß es seinem Wesen nach un-heimlich und

änigmatisch wird gerade dort, wo man es gelöst zu haben glaubt. Der Autor vermutet nur, daß jene Reise des japanischen Dichters Basho die Reise auf diesem rätselhaften Weg der Mitte gewesen ist. Bevor wir uns aber unmittelbar mit dem Weg der Mitte "beschäftigen" können, müssen wir noch kurz das Selbstverständnis der buddhistischen Lehre kennenlernen, die sicherlich anderswo, z.B. in der schönen Darlegung Buddhas von Gen Nakamura[9] oder Oldenberg[10] oder von Fumio Masutani,[11] viel besser geleistet ist.

Buddhas Weg der Befreiung von Leiden ist, formal gesehen, am kürzesten und am klarsten ausgedrückt in jenen berühmten vier edlen Wahrheiten (ārya-satya 四聖諦): das Leiden (duḥkha), der Grund der Entstehung des Leidens (samudaya), die Aufhebung des Leidens (nirodha), der Weg zur endgültigen Aufhebung (marga). Demnach kann man die Lehre Buddhas zur Aufhebung des Leidens so zusammenfassen: Buddha erkannte das Leben als Leiden (die erste Stufe der Wahrheit) und fragte nach dem Grund des Leidens (die zweite Stufe der Wahrheit) und gelangte zur Aufhebung des Leidens (die dritte Stufe der Wahrheit) und zeigte den Weg zur endgültigen Aufhebung des Leidens (die vierte Stufe der Wahrheit). Der buddhistische Kanon beschreibt dies wie folgt:

"So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch n i c h t verkündet, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch, ihr Jünger, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt: deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet, und was, ihr Jünger, habe ich euch verkündet? Was das Leiden ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet, was die Entstehung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was der Weg zur Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet."[12]

Buddha verzichtete hier sehr bewußt darauf, eine universale Philosophie aufzustellen, die alle Gründe der Welt und Unwelt erklären könnte und konzentrierte sich nur auf die Aufhebung des Leidens und auf die dazu notwendige Erforschung des Grundes des Leidens. Für Buddha war es selbstverständlich, daß die Existenz im Sinne des wesenhaften Seins des Menschen

der Essenz gegenüber unendlichen Vorrang haben muß.

Durch die Einsicht in Wesenszüge (skandhas) des menschlichen Daseins entdeckte er schließlich Wesenheiten (dharmahs), die nach dem eigentümlichen Gesetz der Kausalität (pratitya-samutpāda 緣起) miteinander verbunden und voneinander getrennt werden. Pratitya bedeutet die gegenseitige Beziehung oder das Bedingtsein voneinander, während samutpada (sam = zusammen oder mit, utpada = Leben oder Dasein) Mit-sein, Mitleben bedeutet. Demnach heißt das buddhistische Gesetz der Kausalität pratitya-samutpada das voneinander bedingte Mitsein, bei dem kein dharma die absolute Wirkung oder die absolute Ursache sein kann. Es gibt nach der buddhistischen Kausalität keine causa sui, weil hier die Beziehung von Ursache und Wirkung kein Nacheinander, sondern ein "gleichzeitiges Nebeneinander-sein" (sahabhū 俱有) ist. Weil die Existenz irgendeiner Sache oder Idee (samskrtatva = Seiendes = das Zusammengesetzte) nur im voneinander bedingten Mitsein "sich ereignen kann, ist causa sui nach der buddhistischen Vorstellung ein reiner Widerspruch. Dieses Argument erinnert uns unmittelbar an die wichtige Erklärung Nietzsches über die Erscheinungen der Welt:

"Es handelt sich (bei der unabänderlichen Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen) nicht um ein N a c h e i n a n d e r , - sondern um ein I n e i n a n d e r , einen Prozeß, in dem die einzelnen sich folgenden Momente n i c h t als Ursachen und Wirkungen sich bedingen..."(13)

"Ich glaube an den absoluten Raum, als Substrat der Kraft: diese begrenzt und gestaltet. Die Zeit ewig. Aber an sich gibt es nicht Raum, noch Zeit. 'Veränderungen' sind nur Erscheinungen (oder Sinnes-Vorgänge für uns)."(14)

Das buddhistische Gesetz der Kausalität scheint einen eigentümlichen Charakter zu haben, denn es ist, wie gesagt, ein Kausalgesetz im durch und durch "räumlichen" Sinne. Oder, besser gesagt, es wird kein Unterschied zwischen Zeit und Raum gemacht, was uns sehr an den Begriff der ewigen Wiederkehr des Gleichen erinnert, die die Lehre "der extremen Annäherung von Sein und Werden"(15) war. Es gibt, noch radikaler gesagt, nach der buddhistischen Vorstellung keinen an sich seienden Raum und keine an sich seiende Zeit, "in" denen

dieses oder jenes Seiende sich befindet. Vergehen und Entstehen sind nach dem pratitya-samutpada kein Geschehen des Nacheinander in der Zeit, sondern eine immerwährende unendlich-gleichzeitige Bewegung von Vereinigung und Trennung der dharmas, die im wesentlichen in zwei Gruppen der dharmas eingeteilt werden können: in rupa dharmas (sichtbar stoffliche dharmas, Farben = 色法) und in unsichtbar geistige dharmas. Der buddhistische Terminus für die Ursache (bhūta = 種 = Samen, das Hervorbringende) steht nicht im Verhältnis des zeitlichen Nacheinander zum Terminus für die Wirkung (bhautika = 種所造 = das Hervorgebrachte), sondern sie besagen zusammengesetzt ein Verhältnis, das unendlich gleichzeitige Mitsein (sahabhu). Diese dharmas, die vom feinsten dharma des höchsten Intellekts bis zum gröbsten dharma alle möglichen Wesenheiten umfassen, werden in ungeheueren Verkettungen, die in der Scholastik des Buddhismus sehr präzis analysiert und gestuft sind, nach dem Gesetz der Kausalität (pratitya-samutpada) miteinander verbunden und voneinander getrennt, und zwar durch besondere Kräfte (samskara). Samskara sind Kräfte, die Verbindung und Trennung von dharmas (samskrta = 有爲 = verkettete, der Kausalität unterworfene Zustände der dharmas) verwirklichen, d.h. zum gegenseitigen Wirken bringen (abhisaṃskaroti 造作). Samskara sind die ursprünglichen Naturkräfte, die bereits vor dem Aufkommen der Lebewesen vorhanden sind. Dies klar im Auge zu behalten, ist sehr wichtig zur späteren Unterscheidung von samskara und karman. Die bestmögliche Übersetzung von samskara wäre vielleicht "Tatkraft" im Sinne der kosmologisch verstandenen Kraft, die die Taten im Sinne der Bewegungen hervorbringt. Diese Tatkraft darf aber nicht substanziell verstanden werden, als existierte etwas, das "Tatkraft" hieße. Samskara ist vielmehr ein Kraftfeld, innerhalb dessen oder in das geraten alle vereinzelten dharmas ineinander, zueinander, voneinander und aufeinander in allen möglichen Richtungen zu wirken (abhisamskaroti) anfangen. Die Bewegungen oder die Taten, die zwischen dharmas nach dem Gesetz der Kausalität durch samskara stattfinden, werden dann terminologisch als karma = karman (行) bestimmt. Das karma ist aus √kṛi (schaffen, tun, machen) gebildet und bedeutet eigentlich

etwa das, was geschaffen, getan, gemacht worden ist, die Machenschaft oder Tat (行) im weitesten kosmologisch biologischen Sinne. Das wird aber später in seinem Sinn eingeschränkt und ausschließlich zur Bezeichnung der Taten des Lebewesens angewandt. Die karmas sind also Früchte des Lebens (vipāka-phala = 異熟果 = Resultate), die aus dharmas durch samskara hervorgebracht werden. Sie sind, moralisch gesehen, eigentlich wertneutral, d.h. weder gut noch böse (avyākṛta 無記), weil sie nur bloße Folgen der Kausalität sind, der alle dharmas unterworfen sind. Karmas sind demnach samt und sonders bereits bedingte, durch diese Bedingungen hervorgebrachte Taten der Lebewesen. Diese Taten bedingen und bringen ihrerseits auch als bedingende und hervorbringende Taten andere Taten hervor, die ihrerseits wiederum andere Taten bedingen und hervorbringen. So geht die Kette von bedingend bedingten, hervorbringend hervorgebrachten karmas in die Unendlichkeit. Diese Kette ist das unendlich rollende Rad des Lebens, die ewige Wiederholung des Entstehens und Vergehens, des Lebens und Todes. Durch dieses Rad wird jegliches Lebewesen von Wiedergeburt zu Wiedergeburt getrieben im ewigen Fluß des Werdens (santana = Fortsetzung = 相続). Dies ist die Welt im buddhistischen Sinne (dhātu), "in" der sich jedes Lebewesen ständig befindet, d.h. "wohnt" (sthati). Diese ganze buddhistische Beschreibung der Welt hat, wie man sofort merken wird, eine auffallende Ähnlichkeit mit der Erklärung der Welt als Wille zur Macht bei Nietzsche, was, wie die lange Beschäftigung mit Schopenhauer und Nietzsche uns zeigte, kein Zufall, sondern eine "weltgeschichtliche" Notwendigkeit des Denkens ist. Nietzsche schrieb seine ganze Theorie der ewigen Wiederkehr zusammenfassend wie folgt:

"Und wißt ihr auch, was mir "die Welt" ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom "Nichts" umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo "leer" wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich eins

und vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als Das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt -: diese meine d i o n y s i s c h e Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein "Jenseits von Gut und Böse", ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, - wollt ihr einen N a m e n für diese Welt? Eine L ö s u n g für alle ihre Rätsel? Ein L i c h t auch für euch, ihr Verborgensten, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlichsten? - D i e s e W e l t i s t d e r W i l l e z u r M a c h t - u.nd n i c h t s a u ß e r d e m ! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht - und nichts außerdem!"(16)

Daß Nietzsche in diesem entscheidenden Aphorismus der ewigen Wiederkehr des Gleichen die Welt im emphatischen Sinne als "Haushalt", ihre Grenze als "Nichts" bezeichnete, kann auch nicht nur als bloße Rhetorik verstanden werden, sondern muß im wesenhaften Zusammenhang mit dem Begriff des Hauses im Sinne der Welt oder des Anwesens des Anwesenden bei Heidegger und mit dem symbolischen Akt des "Verlassens des Hauses" des Buddha betrachtet werden. Nietzsche gebrauchte den Begriff der Ökonomie sehr oft im Sinne der Kräfteverhältnisse innerhalb des Ganzen des Haushaltes des Alls, was uns an jenen Satz: "Ewig baut sich das Haus des Seins" (s. Seite 81) erinnert.(17) Bei dem Problem des Unterschiedes zwischen Nichts und Nicht, das zunächst ein formales spitzfindiges Problem zu sein schien, geht es in der Tat um die prinzipielle Frage, ob man dieses so verstandene Haus " h a l t e n w i l l oder n i c h t ". Es versteht sich nun von selbst, daß Heidegger, der die Aufgabe seines Denkens in der Aufrechterhaltung des "Geheißes" des Seins wahrhaben will, an entscheidender Stelle die innerste Intention seines Denkens wie folgt darstellt:

"Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins. 'Halt' bedeutet in unserer Sprache die 'Hut". Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaust. Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens."(78)

Die hier gebrauchten Wörter Aufenthalt, Sein, das Haltbare, der Halt, Ver h a l t e n , Sprache, Hut, Wesen, behüten, behausen, das Haus, die Behausung stehen alle im Wesenszusammenhang mit dem Anwesen des Anwesenden im Sinne des Seins des Seienden und kreisen samt und sonders um ein einziges Problem, das Problem des Haushalts. Der Begriff des H a u s h a l t s gewinnt hier eine ungeheuere Tragweite und Bedeutung, die über den oberflächlich verstandenen Sinn des Haushalts, nämlich die Wirtschaft, unendlich hinausgeht, die nun das ganze Geschick der Erde zu bestimmen scheint. Bewirtschaften des Haushalts bedeutet nun die Aufrecht-erhaltung der Welt, "in" der das Leben möglich ist. Es geht hier um die Welt, um das wesenhafte Sein-können des Daseins, d.h. um die Möglichkeit des In-seins. Wenn man sich hier vor Augen hält, daß das Wort "halten" etymologisch unmittelbar mit "hüten", "weiden", "Hirt", "verweilen", "wachen" korrespondiert und sogar die Bedeutung von "hervorbringen", "zu etwas bringen", "halðen" hat, dessen indogermanische Wurzel "kel" (zu schnelle Bewegung) mit dem altindischen Wort "kelayati" (treiben) zusammen-hängt,(79) wird man ungefähr ahnen, was das Wort "Haushalt" bedeuten könnte. Dieser grobe Hinweis auf die Bedeutung des Haushalts genügt bereits dazu, daß wir einsehen können, daß der Haushalt mit Be- und Anbauen von Bhū (Erde), √bhū (leben lassen, hervorbringen, zur Erscheinung bringen) zusammenhängt. Wie tief jener Mann, der Asket Gotama, der das Haus verließ und den Weg zur Befreiung von Leiden verkündigte, das Wesen des Hauses erkannt hat, verrät sein Ehrentitel Buddha (der Erwachte), der aus bhu (sein, werden, hervorkommen, zum Leben kommen) gebildet worden ist. Die Imperativform von √bhu heißt bodhi und korrespondiert unmittelbar mit Budh (Erwachen, Intelligenz) und budh (wachen, erwachen, wachmachen).

Diese These scheint dem Autor durch die überlieferte Geschichte seines Todes verifiziert zu sein: daß er im Gegensatz zum Gekreuzigten, Christus, der gegen das Leiden der Welt "standzuhalten" versucht, "liegend verschied". "Der Tod des liegenden Buddha" scheint dem Autor in der Tat "so gut ein kosmisches Symbol wie der Tod Jesu als des Christus" zu sein, wie Klaus Heinrich in seinem tief durchdachten Buch "Versuch über Schwierigkeit nein zu sagen" feststellte, und zwar unter Heranziehung der Behauptung des großen japanischen Zen-Meisters Suzuki Daisetsu. (Der Autor muß hier ganz ehrlich eingestehen, daß seine gewagte denkende Reise wesentlich erst durch die unmittelbare Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Buch seines Lehrers "Versuch über Schwierigkeit nein zu sagen, 1964" möglich wurde. Dies wurde bis jetzt absichtlich verschwiegen, weil es sich ergab, daß diese Auseinandersetzung nicht mit dort behandelten einzelnen Problemen, sondern in dem ganzen Bereich stattfinden mußte. Man kann deshalb die ganze vorliegende Arbeit als das Resultat der langen mittelbaren und unmittelbaren Auseinandersetzung mit jenem Buch betrachten, ein Resultat, das vorzulegen der Autor nun kurz vor seiner Abreise in sein Heimatland zutiefst verpflichtet ist.) Der liegende Tod Buddhas symbolisiert, wie in Heinrichs Buch behauptet wird, sicherlich die Grund"intention" des Buddhismus, durch die Erlösung "vom Fluch der Individuation" die Möglichkeit zu gewinnen, "in Gemeinschaft einzugehen mit allen Wesen", weil der Liegende "sich mit allen Dingen identifizieren" kann.[20] Er scheint darüber hinaus unmittelbar jenen höchsten Zustand der Befreiung, das Nirvana, zu symbolisieren, und zwar dadurch, daß der liegende sterbende Buddha unendlich in die Erde (Bhū) zurückkehrt, nachdem er alle Samen (bhūta) des Lebens vernichtet hat. Aus dieser Erde (Bhū), mit der sich der Buddha durch seinen liegenden Tod unendlich identifiziert, wird kein Leben mehr entstehen. Diese vollkommene Rückkehr "des Liegenden" ins Unorganische, die uns unmittelbar an die Beschreibung "des Nirvanaprinzips" Freuds in "Jenseits des Lustprinzips" erinnert,[21] steht freilich, wie Suzuki Daisetsu (鈴木大拙) behauptet, im klaren Gegensatz zu der nach oben gerichteten vertikalen Erlösung des Christentums. Nach dem hier kurz Dargestellten könnte

man Buddha bezeichnen als denjenigen, der aus der alles hervorbringenden Erde (bhū = bhūmi = Sein) erwacht ist und alle Samen in der Erde und auf der Erde vernichtet, um dann in die nicht mehr Leben hervorbringende Erde, ins Nirvana, zurückzukehren. Diese Vernichtung der Samen geschieht aber durch die Vernichtung jener samskara, jener Naturkräfte, die alle dharmas nach dem Gesetz der Kausalität miteinander verbinden und voneinander trennen und karmas hervorbringen. Diese karmas, in denen samskāra obwalten, offenbaren sich bei den Menschen aber am feinsten als Wille (cetana = sorgendes, besorgendes Denken) oder als willentliche Taten (cetaitva karanam), am gröbsten als weltliche Begierde (klésa). Das Rad des Lebens, d.h. die ewige Wiedergeburt, dreht sich in zwölf ineinander greifenden Sphären (dradasanga paratitya-samutpada): die lichtlose Dunkelheit (avidya), Taten (saṃskāra), Verstand (vijnana = Bewußtsein), Gegenstände (nāma-rūpa = Name und Farben = Welt), sechs äußere Sinne (sad-ayatana), körperliche Empfindungen (vedana), Liebesbegierde (tṛsna), Seele (upadana), Dasein (bhava), Leben (jāti), Altern und Sterben (jarā-marana).

Um das Drehen des Lebens der ewigen Wiedergeburt zum Stehen zu bringen, müssen die treibenden Kräfte (karmas, saṃskāra) vernichtet werden. Buddha (und später die ganze Scholastik des Buddhismus) zeigte auf verschiedene Art und Weise die Wege zur Vernichtung der karmas (oder samskara, je nach dem Standpunkt). Buddhismus ist nichts anderes als die Beseitigung und Vernichtung der Leiden erzeugenden Karmakräfte. Diese Karmakräfte, die bei Menschen am deutlichsten als Begierde (klésa) hervortreten, können aber nur dadurch vernichtet werden, daß ihre Gegenstände vernichtet oder als Nichtiges erkannt werden, weil die Kräfte ohne Gegenstände nicht existieren können, wie bereits bei der Erklärung des Begriffes des Willens zur Macht gezeigt wurde. Buddhas reines Wissen dient hier zur Einsicht in die absolute Nichtigkeit der Gegenstände der Begierde, die durch die Zusammensetzung und Trennung der dharmas nach dem Gesetz der Kausalität (pratitya-samutpada) entstehen. Was der ursprüngliche Buddhismus lehrte, ist nichts anderes als die Einsicht, daß

alle Wesenheiten (dharmas) keine selbständige Existenz (ātman) haben, d.h. nicht existieren: die Aufhebung der Substantialität der dharmas durch die Einsicht ihrer Machenschaftscharaktere (saṃskṛta-dharma 有為法) und die Erreichung des Zustandes, wo kein dharma, d.h. kein Wille mehr ist (asaṃskṛta-dharma): Das ist Nirvana. (Wir wundern uns nicht mehr, wenn wir hier erfahren, daß das für den Buddhismus entscheidende Wort "dharma" aus der Wurzel √dhṛ (h a l t e n) gebildet worden ist. Der Buddhismus heißt nichts anderes als die Vernichtung der h a l t e n d e n , gehaltenen dharmas.)[22]

Nirvana (nir = aus + vāna = Wehen, aus dem Wehen, außerhalb des Wehens) bedeutet demnach ein absolutes Aus-sein, Außerhalb-sein, Aus-dem-Rad-des-Lebens-der-ewigen-Wiedergeburt-sein. Ist dann das Nirvana, das hier vorläufig als Aus-sein bestimmt worden ist, identisch mit dem Tod? - Nein. Denn der Tod ist nach der buddhistischen Vorstellung nur ein Schlaf mit bösen Träumen in der lichtlosen Dunkelheit (avidya) und nur eine Potenz zur Wiedergeburt, so wie die Samen des Lebens (bhūta) unter der Erde. Nirvana ist ein Zustand, in dem "man" unendlich toter als ein Toter ist, d.h. wo "man" den uneigentlichen Tod unendlich tötet. Es ist der Tod des Todes.

Die ganze Wiedergeburtstheorie des Buddhismus, die zunächst sehr befremdend zu sein scheint, gewinnt einen außerordentlich einsichtsvollen Sinn, wenn man sie mit der Theorie des unendlichen Stoffwechsels in den modernen Naturwissenschaften vergleicht. Daß ein Mensch, der in seiner Lebenszeit Böses tut, in der nächsten Lebenszeit beispielsweise als eine Kuh geboren wird - ein solch komisch klingender Gedanke kann aber bei näherem Hinsehen eine außerordentlich nüchterne Betrachtung der Natur sein, denn es ist ja ohne Mystifizierung leicht einzusehen, daß der Mensch nach dem Tode zur Erde wird, aus der eine Pflanze hervorwachsen kann, die von einer Kuh gefressen wird. So kann man annehmen, daß einige stoffliche Elemente jenes Menschen in der Kuh aufgegangen sind und alle möglichen Wesenselemente des Alls sich in einem ewigen Wechsel befinden. Der karikierte Charakter dieser

Theorie verschwindet, sobald wir uns von der neuzeitlichen Kurzsicht der zeitlichen Betrachtung befreien, die die Welt und ihren Gang höchstens in der Spannweite von zwei oder drei Generationen sieht, und diese Theorie in der unendlichen Länge der Zeit des Alls betrachten. Die Wiedergeburtstheorie des Buddhismus kann uns so vermitteln, wie nüchtern die Naturbetrachtung Buddhas war, der in der absoluten Verneinung der Stofflichkeit der dharmas die Möglichkeit des zum Stehen-bringens des ewig rollenden Rades des Lebens sah. Diese buddhistische Wiedergeburtstheorie scheint in der Tat die genaue Umkehrung der Theorie der ewigen Wiederkehr des Gleichen bei Nietzsche zu sein.

C) Das, was im vorigen Teil im ständigen Hinblick auf Nietzsche und Heidegger dargestellt worden ist, sind nur sehr oberflächliche Grundzüge der ursprünglichen Lehre des Buddhismus. Er erfuhr aber im Laufe der Zeit eine außerordentlich mannigfaltige, komplizierte geschichtliche Entwicklung, wie die spätere Trennung von Mahayana-Buddhismus und Hinayana-Buddhismus und seine ungeheuere Zersplitterung in die verschiedensten Schulen zur Genüge zeigen. Auf diese geschichtliche Entwicklung kann hier nicht näher eingegangen werden, nicht nur, weil dies über den möglichen Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgeht, sondern auch und zwar wesentlich deswegen, weil dies uns von den Problemen, derentwegen der Autor sich auf die lange denkende Reise begab, ablenken würde. Am Ende des Aufenthaltes bei Buddha beschäftigt sich der Autor noch einmal kurz mit dem im Teil A bereits angedeuteten Problem des "Weges der Mitte", weil es d a s Problem zu sein scheint, das uns in den innersten Kern des Mahayana-Buddhismus, mithin in seine ausgezeichnete Entwicklungsform in China und Japan, in den Zen-Buddhismus, führt. Es muß von vornherein darauf hingewiesen werden, daß der Mahayana-Buddhismus trotz seiner oft zu kühnen Behauptungen, die deutlich den ursprünglichen buddhistischen Lehren des Hinayana-Buddhismus widersprechen, in seinem Kern durchaus "buddhistisch" ist, d.h. als der Komplex der Lehren bleibt, die aus der unerschöpflichen Fülle Buddhas herausgeströmt

sind. Der Autor beschränkt sich hier, wie gesagt, auf das einzige Problem und versucht, durch seine kurze Analyse einige Wesenszüge des Mahayana-Buddhismus so weit klarzumachen, daß es dem Autor möglich werden wird, sich mit der Reise Bashos zu beschäftigen, die nur mit dem lebendigen Verständnis des Kerns des Zen-Buddhismus möglich war.

Für denjenigen, der den historischen und theoretischen Unterschied zwischen dem Hinayana-Buddhismus und den mannigfaltigsten Formen des Mahayana-Buddhismus näher kennenlernen will, verweist der Autor vor allem auf das großartige Buch des russischen Gelehrten Th. Stcherbatsky: "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma", Royal Asiatic Society, London, 1923, und auf die ausführliche Darstellung des japanischen Buddhologen Nakamura Gen in "Indo-Shisoshi" (Die Geschichte des indischen Denkens 仏思想史), Iwanami Verlag, Tokyo, 1956.

In der berühmten ersten Predigt von Benares wies Buddha, der Erwachte, darauf hin, daß der Vollendete zwei Extreme, nämlich ein Leben in Lüsten und ein Leben der asketischen Selbstpeinigung, zu vermeiden und den Weg zu gehen habe, der "in der Mitte liegt, das Auge auftut und den Geist auftut, der zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt".[23] Buddha machte damit klar, daß das Leiden prinzipiell durch Anhänglichkeit und Beharrlichkeit bei irgendeiner Idee oder irgendeinem Gegenstand oder gar bei irgendeiner Haltung, d.h. durch das Haften (abhinivesa = Haften = 執着) entsteht. Buddha erkannte, daß sogar die asketische Übung, der gegenüber man in Indien, wie die lange Tradition der Yoga-Übung in diesem Lande zeigt, hohen Respekt entgegenzubringen pflegte, in dem Moment zur großen Gefahr der Befreiung wird, wenn man sie zum Selbstzweck macht und mit masochistischer Selbstpeinigung und -zersetzung darauf zu beharren anfängt. Das Wort "abhinivesa" (Haften, Beharren, Halten) kann man als eine raffinierte zusammenfassende Beschreibung des Wesens des Willens betrachten, wobei der Begriff Wille nicht im jetzigen eingeengten Sinn, sondern im ursprünglichen weiten Sinne gebraucht werden soll, wie die Erklärung dieses Wortes

im "Deutschen Wörterbuch" von Grimm zeigt:

"der bedeutungsumfassung und verwendungskreis des wortes ist ursprünglich ein viel weiterer, als der heutige sprachgebrauch erwarten läszt. er umfaszt nicht nur das wollen oder die äuszerungen des wollens im eigentlichen sinn, sondern erstreckt sich auch auf das fühlen, vor allem auf die gesinnung und die gemüthsstimmung, ferner auf die triebhaften regungen und begierden, vor allem geschlechtstrieb. so findet sich im ahd. w i l l e als glosse nicht nur zu voluntas, intentio, propositum, studium, votum, impetus, arbitrarium, sondern auch zu sententia, censio (meinung), affectus, affectio (neigung), spiritus, mens, anima, ratio (geist, sinn), voluptas (begierde), placitum, nutus, consensus (einwilligung). GRAFF 1.822."(24)

Die enorme Einengung und Vereinfachung der Bedeutung des Willens, die im Laufe der Geschichte in Europa stattfand, ist kein zufälliges, sondern ein durch und durch bewußt herbeigeführtes geistes-geschichtliches Phänomen, wie Nietzsche auch sehr klar einsah. Wenn hier im Zusammenhang mit dem für den Buddhismus wichtigen Wort "abhinivesa" (Haften, Beharren, Halten) extra auf den weiten Sinn des Begriffes des Willens hingewiesen wird, dann geschieht dies nicht willkürlich, sondern aus dem Grunde, daß sowohl die Philosophie Nietzsches als auch die Lehre Buddhas sich auf diesem im weitesten Sinn verstandenen Phänomen Wille gründeten. Der Begriff Wille bei Schopenhauer und Nietzsche unterscheidet sich wesenhaft von dem der ihnen vorausgegangenen philosophischen Tradition, weil der erstere wegen der bewußten Bezugnahme zum Buddhismus in diesem sehr breiten Sinne gebraucht wurde, der nicht nur Gemütsregungen, sondern Urteilsvermögen und Vernunftakte mitumfaßt. Darum schrieb Nietzsche sehr erstaunt, daß "das Volk an diesem so vielfachen Dinge (dem Willen) nur ein Wort hat".(25) Was Nietzsche im Namen der Psychologie und Physiologie getrieben hat, war nichts anderes als die präzise Analyse der ungeheueren Mannigfaltigkeit des Willensphänomens. Die ganze Scholastik des Buddhismus beschäftigte sich aus der gleichen tiefen Einsicht mit der Analyse der Mannigfaltigkeit des Willensphänomens. Während Nietzsche den Begriff des Willens zur Macht als die zusammenfassende Beschreibung der mannigfaltigen Willenserscheinungen gebrauchte, benutzte Buddha

das Wort abhinivesa (Haften, Beharren, Halten), um das Wesen der allen Phänomenen zugrundeliegenden Willenskraft (karma) auszudrücken. Es liegt aber, wie bereits mehrmals gezeigt, in der Natur der Sache, daß Nietzsche, der sich Freund des Lebens nannte, mit seinem Begriff des Willens zur Macht in die Richtung zur unendlichen Verstärkung der haftenden und haltenden Kraft ging, während Buddha, der das Leben als das Leiden erkannte, den Weg zur Befreiung aus ihr suchte.

Nach der "Vorstellung" Buddhas ist das Wesen des Willens das Haften oder Beharren auf irgendetwas. Das Haften ist aber, wie bereits bei der Erklärung des Willens zur Macht gezeigt wurde, nur so lange möglich, als der Gegenstand des Haftens, d.h. das Ziel des Haftens vorhanden ist. Buddha erkannte dieses Haften als den Grund des Leidens und sah durch seine nüchterne Betrachtung ein, daß sowohl das Leben in Lüsten als auch das Leben der asketischen Selbstpeinigung trotz des augenfälligen Gegensatzes gleicherweise als ein mögliches Ziel der haftenden Karmakraft fungieren kann. Der asketische Wille zum Nichts, der Wille zur Selbstpeinigung und Selbstvernichtung war daher für Buddha kein Weg zur Befreiung. Er mußte den Weg der Mitte finden, wo kein Haften, keine Verhaftung mehr stattfinden kann. Es ist aber außerordentlich schwierig, diesen Weg der Mitte zu finden, weil die Mitte, die als möglicher Ort der Befreiung gilt, in dem Augenblick der Verdinglichung verfällt und selbst zum Ziel des Haftens wird, wo man bei der vermeintlichen Mitte beharrt. Die ganze scholastische Bemühung der nachkommenden Zeit konzentrierte sich auf die Beantwortung der Frage, wo dann diese Mitte zu finden ist. Diese Überlegung gewann aber eine zersetzende Gewalt, als man zur Einsicht kam, daß Buddha selber, der natürlicherweise als Objekt oder als Mittelpunkt der Verehrung der Jüngerschaft (sangha 僧伽) galt, als mögliche Gefahr für eine endgültige Befreiung von dem Haften angesehen werden kann, weil die Treue gegenüber Buddha die Untreue gegen seine Lehre sein muß. Buddha selber sah diese Gefahr klar ein, wie seine berühmte letzte Rede vor seinem Eingehen ins Nirvana zeigt:

Befreiung angesehen und verfolgt wurde.[29] Es gibt kein Nirvana, Nirvana ist nirgendwo, in keinem Ort: Das war sein Resultat.

In dem Moment aber, wo man auf dem Nirgendwo des Nirvana beharrt, wird es zu einem Seienden (sattva), das der Kraft des Haftens Halt gewährt. Nirvana, das früher vorläufig als das "Aus-sein" bezeichnet wurde, ist kein Zustand, den man erreichen oder nicht erreichen kann, sondern in der Wirklichkeit ein Ereignis, das sich mitten in dieser Welt, mitten im In-sein ereignet, als die vollkommene Stille, als die Leere, in der das Ganze der Welt und der Menschen zur Sicht, zum eigentlichen Gesicht gelangt. Das Aus des Aus-seins, das unendlich das In des In-seins übersteigt, öffnet die ungetrübten Augen, die uns das So-sein der Welt und der Menschen sehen lassen. Das Aus, das sich mitten im In als eine Art Aus-fall von Raum und Zeit ereignet, gibt uns die Aus-sicht, den Blick der vollkommenen Objektivität, mitten in der Welt und in uns seiend, das wahre Gesicht der Welt und des Uns von außen her zu betrachten. Wer dies eingesehen hat, wird mitten "in" seinem Leben, lebendig lebend zu einem Buddha, zum Bodhisattva (dem lebendig zur Erleuchtung Gelangten).

Nirvana ist nun überall und nirgendwo, nirgendwo und überall. Es ist nirgendwo-überall. Darum steht im Vajracchedika prajnaparamita-sutra (Diamanten-Sutra), der von jeher als die Zusammenfassung des gesamten Prajñapāramitā-sūtra - jenes Buch von Nagarjuna ist dessen Kommentar - gilt, geschrieben:

"Darum, Subhuti (須菩提), soll ein großer Bodhisattva das Herz tragen, das nirgendwo wohnt (不住) und kein Herz tragen, das irgendwo wohnt."[30]

Oder:

"Er darf kein Herz tragen, das in dharmas wohnt und kein Herz tragen, das in Nicht-dharmas wohnt."[31]

Was bedeutet aber hier Kein-Herz, das in dharmas und gleichzeitig in Nicht-dharmas wohnt? Ein Zen-Buddhist würde hier antworten: Es ist Nicht-Herz (mu-shin無心) oder Nicht-Denken (mu-nen無念). Die zitierten Sätze erinnern uns unmittelbar an jenen merkwürdigen Satz in Heideggers "Gelassenheit":

"Die also da, Anando, jetzt eben oder nach meinem Verscheiden, sich selber als Leuchte, selber als Zuflucht, ohne andere Zuflucht, die Lehre als Leuchte, die Lehre als Zuflucht, ohne andere Zuflucht zu wahren verstehen: in solchem Anbetracht nur werden diese, Anando, Mönche sein, die da eifrige Übung lieben."(26)

Kurz vor dieser Rede brachte Buddha mit ungeheuerer Nüchternheit noch klarer seine Ablehnung, zum Objekt der Verehrung der Jüngerschaft gemacht zu werden, zum Ausdruck:

"Der Vollendete hat, Anando, keine solchen Gedanken, wie: 'Ich habe die Jüngerschaft zu lenken', oder: 'Auf mich angewiesen ist die Jüngerschaft'; was sollte, Anando, der Vollendete in betreff der Jüngerschaft irgend noch anzuordnen haben? Ich bin doch, Anando, jetzt alt geworden, ein Greis, hochbetagt, bin meinen Weg gegangen, am Ziel angelangt, stehe im achtzigsten Jahre. Gleichwie etwa, Anando, ein abgeratteter Karren mit Ach und Krach weitergebracht wird, ebenso auch wird, Anando, mit Ach und Krach, sozusagen, der Leib des Vollendeten weitergebracht."(27)

Der eigentliche Unterschied zwischen Hinayana- und Mahayana-Buddhismus scheint dem Autor nur darin zu bestehen, daß die ehrwürdigen ersten Jünger (Theravadin = die Gruppe der Älteren =上座部), an deren Spitze Anando stand, trotz der Mahnung Buddhas sich nicht vom Gedanken der Verehrung Buddhas befreien konnten, während die jüngeren Jünger auf dem Weg Buddhas konsequenter weitergingen und versuchten, sich von allem zu befreien. Bei der Weiterführung der Lehre stand, wie bereits gezeigt, die Frage, wo jene Mitte zu finden ist, im Mittelpunkt, deren endgültige Beantwortung in dem Begriff der absoluten Leerheit (sunyata =空) in Madhyamika sastra (Lehre der Mitte) von Nagarjuna erreicht worden zu sein scheint. Wie der Titel dieses Buches verrät, ist das Wort sunyata (Leerheit oder śunya = Leere) die Bezeichnung jener Mitte, die der haftenden Kraft keinen Halt mehr gewährt. Nagarjuna, der an der Sammlung und Redaktion der heiligen Kanons des Mahayana-Buddhismus, Prajñapāramitā-sūtra, maßgebend beteiligt gewesen zu sein scheint,(28) versuchte mit diesem Wort sunyata die letzte Wahrheit, nämlich das Nirvana, selber zu verneinen, weil das Nirvana immer noch der Kraft des Haftens (abhinivesa) einen Halt und ein Ziel zu gewähren schien, weil es als der höchste Zustand der

"Darum antworte ich Ihnen auch auf die Frage, was ich bei unserer Besinnung auf das Wesen des Denkens eigentlich wolle: ich will das Nicht-Wollen."(32)

Kann man das Nicht-Wollen wollen? Was ist der Wille, der das Nicht-Wollen will? Der Zen-Buddhismus, der jene Lehre des Weges der Mitte = Leerheit (空) zur merkwürdigen Gestaltung oder zur Nicht-Gestaltung brachte, wird uns lehren: Wir sollen vor einer solchen Un-frage nicht stehen bleiben, sondern weitergehen.

Die berühmte Legende erzählt, daß Huinen (慧能 638 - 713), der trotz seines Analphabetentums zum sechsten Patriarchen des Zen-Buddhismus in China wurde, durch die nächtliche Lektüre des Diamanten-Sutras beim fünften Patriarchen (弘忍) zur großen Erleuchtung gekommen sei, und zwar genau an der obenzitierten Stelle, wo vom Herzen, das nirgendwo wohnt, die Rede ist. Einen Tag vor dieser nächtlichen Lektüre soll die Nachfolgerwahl des Patriarchen im Tempel stattgefunden haben, bei der der fünfte Patriarch von allen Schülern verlangte, ein Gedicht zu schreiben, in dem der wahre Geist des Buddhismus ausgedrückt werden sollte. Der Schreiber des besten Gedichts sollte der Nachfolger werden. Shen-hsiu (神秀), der als der intelligenteste unter allen Schülern galt, schrieb das folgende Gedicht:

"Der Körper ist der Bodhi-Baum;
Der Geist wie ein großer aufgestellter Spiegel.
Achte darauf, ihn allezeit zu säubern,
Und laß nicht zu, daß sich Staub auf ihn legt."(33)

Huinen, der nicht schreiben konnte, bat einen schreibkundigen Knaben, sein Gedicht für ihn aufzuschreiben. Er ließ es dem Patriarchen anonym zukommen und es lautete:

"Noch niemals gab es einen Bodhi-Baum,
Noch einen großen aufgestellten Spiegel.
Im Grunde existiert nicht ein einziges Ding,
Worauf also soll der Staub dann fallen?"(34)

Der fünfte Patriarch, der schon vorher die außerordentliche

Begabung von Huinen erkannt hatte, merkte sofort, daß es sich um Huinens Gedicht handelte. Er ließ Huinen insgeheim zu sich kommen und las für ihn den Diamanten-Sutra. Seitdem gilt jener Satz, in dem von dem Herzen, das nirgendwo wohnt, die Rede ist, als einer der wichtigsten Leitsätze des Zen-Buddhismus.

Der Autor beendet hier den Aufenthalt beim Buddhismus, der, dem Wesen der jegliche Ansässigkeit ablehnenden buddhistischen Lehre gemäß, sehr kurz war, und geht zu Basho über, der die Lehre des Nirgendwo-wohnens des Buddhismus nicht als bloße Lehre auffaßte, sondern mit ungeheuerer Konsequenz lebte. Seine Reise war die Reise auf dem Weg der Mitte.

Die vierte Station:
Bashōs Reise

Durch die große Fensterscheibe der stillen Bibliothek der Freien Universität Berlin sieht man einen hochgewachsenen Lindenbaum[1] mit seinen blätterlosen Ästen, deren verwickelte Konturen bereits im weichen Lichtmeer des aufkommenden Frühlings zu schwimmen anfangen. Aus der Ferne sieht man an ihnen noch keinen grünlichen Schimmer. Man ahnt aber doch im seltsam leicht werdenden Gemüt, daß der Lindenbaum sich wieder mit vollen Kräften für das neue Leben vorbereitet. Noch vor einer Woche stand er in der grauen Luft im toten Schweigen. Alles kommt wieder, alles blüht wieder im ewigen Kreis des Werdens. Der Autor, der allzu lange am kleinen Tisch der Universitäts-Bibliothek gesessen hat, spürt jenen fernen Wink der dahinziehenden Wolken, daß er wieder auf die Reise gehen muß. Dieser Teil, in dem er sich mit der Reise Bashōs beschäftigen wird, darf eigentlich nicht "Station", sondern muß "Mitreise" heißen, bei der er ein vorübergehender Mitgefährte jenes japanischen reisenden Dichters, Bashō, zu sein versucht.

Da kaum brauchbare deutsche Übersetzungen seiner Schriften, soweit der Autor informiert ist, vorliegen, außer einigen bruchstückhaften Übertragungen seiner Haiku-Gedichte, und da die näheren Lebensumstände seines Dichtens und Denkens trotz der beliebten Heranziehung in den inzwischen zahlreichen Einführungsbüchern des Zen-Buddhismus in diesem Land kaum bekannt sind, ist der Autor dazu gezwungen, zunächst einige Informationen über ihn zu liefern, bevor er sich unmittelbar mit seiner Reise beschäftigen kann. Der Autor wird aber versuchen, diese gezwungene Informationsarbeit so zu gestalten, daß sie bereits ein Teil der unmittelbaren Beschäftigung mit seiner Reise wird. Er wird ferner versuchen, alle für das Verständnis Bashōs notwendigen Stellen aus japanischen Quellen trotz seiner mangelnden Fähigkeit der deutschen Sprache selber ins Deutsche zu übersetzen, wobei er das Schwergewicht nicht auf literarische Schönheit, sondern auf genaue Über-

tragung der Inhalte zu legen trachtet. Darum bittet der Autor am Anfang dieser Beschäftigung mit Bashō um Verständnis für die in der Sache selber liegenden möglichen Schwierigkeiten.

A) Matsuo Bashō (松尾芭蕉, Knabenname: Kinsaku, Erwachsenenname: Jinshichirō oder Chūemon)[2] wurde, so vermutet man durch die Rückrechnung von seinem Todesjahr 1694 (Genroku 7 nach der japanischen Zeitrechnung), in dem er nach dem Bericht seines Schülers Rotsū (路通) 51 Jahre alt geworden sein soll, im Jahr 1644 (Shōhō 1) in Mitteljapan in einer kleinen Ortschaft namens Tsuge (柘植) geboren, die etwa 15 Kilometer von der Stadt Ueno (上野) in der jetzigen Präfektur Mie (三重) entfernt liegt. Nach einem anderen Bericht soll er nicht in Tsuge, sondern direkt in der Stadt Ueno geboren sein. Sein Vater hieß Yozaemon (与左衛門) und soll sich seinen Lebensunterhalt als Lehrer des Pinselschreibens in der Stadt Ueno verdient haben, die 1608 zum Sitz des Lehnherrn Tōdō Takatora (藤堂高虎) wurde. Er starb, als Bashō 13 Jahre alt war. Seine Mutter war nach dem Bericht seines berühmten Schülers Hattori Dohō (服部土芳) eine Tochter der Samurai-Familie Momochi (桃地) und starb 1683, als Bashō 40 Jahre alt war. Es wird im allgemeinen vermutet, daß der spätere Künstlername Bashōs, Tōsei (桃青), aus dem Familiennamen der Mutter gebildet worden ist. Bashō hatte einen älteren Bruder und drei jüngere Schwestern. Sein älterer Bruder hieß Hanzaemon (半左衛門), dem er später lange Zeit finanzielle Unterstützung gewährte. Von seinen Schwestern liegen kaum Berichte vor. Bashō war nie verheiratet, hatte aber bis zum Ende seines Lebens eine Beziehung zu einer Frau, die er bereits in der Heimat kannte und die später Nonne wurde. Sie hieß Jutei (寺貞) und hatte mehrere Kinder, die aber nicht von Bashō stammten. Aber man vermutet nach dem Inhalt seiner Briefe an sie, daß sie möglicherweise einen Sohn namens Jirobe (次郎兵衛) zusammen hatten. Bashō dichtete ein Haiku (俳句 = Gedicht aus 17 Silben) über ihren Tod im Juli 1694, in welchem Jahr er selber verschied.

Bashō verdingte sich schon sehr früh als rangniedriger

Samurai im Haus Tōdō. Es ist berichtet, daß er schon mit 14 Jahren zu dichten anfing. Durch seine außerordentliche dichterische Begabung scheint er bei vielen Leuten im Hause Tōdō beliebt gewesen zu sein, in dem die Kunst des Haikai (俳諧 = offizielle Bezeichnung des Haiku und des Renga (連歌) als Kunstgattung) wegen der Neigung des Herrn sehr gepflegt und gefördert wurde. Bashō diente dem jungen Prinz Yoshitada (良忠), der ein begeisterter Liebhaber des Haikai war und der selbst den Künstlernamen Sengin (蟬吟 = Lied der Zikade) trug. Er nahm zusammen mit Bashō Unterricht im Haikai-Dichten (Dreizeiler = 5 : 7 : 5 = 17 Silben) beim berühmten Haikai-Meister der Teimon-Schule, Kitamura Kigin (北村季吟), aus Kyoto. Sie waren durch die gemeinsame Liebe zur Kunst des Haikai über ein normales Verhältnis von Herr und Diener weit hinaus sehr eng miteinander befreundet. Yoshitada starb, als Bashō 25 Jahre alt war. Bashō verließ dann kurz entschlossen seine Heimat und ging nach Kyoto, der alten kaiserlichen Hauptstadt, die das Zentrum des kulturellen Lebens in Japan war. Dort studierte er intensiv die Kunst des Haikai-Dichtens bei seinem Lehrer Kigin. Im Jahr 1672 (Kanmon 12) gab er seine erste Gedichtsammlung Kai-ooi (貝おほひ = Muschelschalen) heraus, in der er jeweils zwei Haikai-Gedichte wie zwei Muschelschalen als Paar gegenüberstellte und mit kritischen Kommentaren miteinander verglich. Wie die Vorrede zu dieser Sammlung verrät, bewegte er sich trotz des unübersehbaren Scharfsinnes noch in der Welt des leichten und komischen Wortspiels mit damaligen Modewörtern, was damals noch das Wesen des Haikai-Gedichtes bestimmte, und zwar im Gegensatz zum traditionellen aristokratischen Waka-Gedicht (和歌 = Fünfzeiler = 5 : 7 : 5 : 7 : 7 = 31 Silben) mit dem ernsthaften Ton. (Haiku wird auch Hokku (発句 = Anfangsteil) genannt, weil es durch die Verselbständigung der ersten Hälfte (5 : 7 : 5) von Waka (5 : 7 : 5 : 7 : 7) entstand.)

Im gleichen Jahr ging er nach Edo, dem jetzigen Tokyo, wo wegen des Sitzes des Shogunats Tokugawa das neue Zentrum des wirtschaftlichen und politischen Lebens war. Dort bestimmten die neu aufgekommenen Handelsleute trotz ihres

niedrigsten gesellschaftlichen Ranges - sie standen hinter Samurai, Bauern und Handwerkern am Ende des offiziellen sozialen Kastensystems - durch ihre wirtschaftliche Macht den gesamten Bereich des pulsierenden Stadtlebens. Bashō wurde in Edo zum Lehrmeister des Haikai-Gedichtes und verdiente sich seinen Unterhalt als Kritiker und Bewerter der Gedichte, die die reichen Kaufleute als eine Art des gesellschaftlichen Spieles schrieben. Es war damals durchaus üblich, daß man eine Haiku-Gedicht-Party veranstaltete, bei der man über ein bestimmtes Thema, das von einem Haikai-Meister gestellt wurde, dichtete und seine Gedichte vortrug, die dann von dem Meister mit Punkten bewertet wurden, und zwar nach dem Gesichtspunkt, wer die besten und interessantesten Einfälle hatte. Es ist aber leicht einzusehen, wie Bashō selber in einem Brief an seinen Schüler verriet, daß ein Haikai-Meister bei einer solchen Party, bei der auch getrunken und gegessen wurde, nicht gerade eine künstlerische Aufgabe zu erfüllen hatte. Die finanzielle Lage Bashōs als Haikai-Meister scheint auch nicht so gut gewesen zu sein, wie ein frühes Haiku mit dem kurzen Kommentar uns zeigt: "Die reichen Familien essen Fleisch, tüchtige Krieger essen Gemüse und Wurzeln; ich aber bin arm."

Am verschneiten Morgen
biß ich einsam
in das Stückchen getrockneten Lachs.

雪の朝 独り子鮭をかみ得たり
(Yuki no asa (ashita)
hitori karasake o
kami etari.)

Als Haikai-Meister, welcher Beruf zu keiner der vier Kasten gehörte, konnte er außerhalb des sozialen Gefüges sein und sich gewissermaßen frei bewegen. Der Preis, den er aber für diese gewisse Freiheit zu bezahlen hatte, war die ständige gesellschaftliche und finanzielle Unsicherheit, die seinen späteren Werdegang maßgebend zu bestimmen schien. Und die nach dem damaligen Verhältnis erstaunlich freie Atmosphäre der neuen Großstadt scheint ihm viele künstlerische Impulse

gegeben zu haben.

Bashō begnügte sich bald nicht mehr mit diesem dichterischen Possenreißer-Dasein und begann, einen neuen Weg als echter Dichter zu gehen. Er versuchte, das Haikai-Gedicht, das trotz oder gerade wegen seiner großen modischen Verbreitung bis hinein in das Alltagsleben der Bürger noch als eine spielerische Abart der "eigentlichen" Dichtkunst Waka galt, zur selbständigen Gedichtgattung zu entwickeln, mit der man Phänomene der Natur und der Menschen in ihrer Tiefe zu erfassen vermag. Im Laufe seiner immer tiefer und intensiver werdenden dichterischen Tätigkeit reiste er immer häufiger, bis er schließlich die Reise zum eigentlichen und normalen Zustand seines Lebens machte. Bashō, der in jungen Jahren seine Heimat, d.h. die Bodenständigkeit, verlassen hatte, verließ auch das zwar pulsierend reizvolle, aber grausam lächerliche Großstadtleben, wie es sein Zeitgenosse Saikaku in seinem "Kōshoku Ichidai Otoko" (好色一代男 = Das Leben des liebessüchtigen Mannes) darstellte.

Bashō starb am 12. Oktober 1694 auf der Reise in Osaka. Sein letztes Gedicht war, wie schon einmal erwähnt:

Auf der Reise krank geworden,
träume ich noch immer
vom Wandern in der Öde.

旅に病んで夢は枯野をかけ廻る
(Tabi ni yande
yume wa kare no o
kakemeguru.)

Bashō starb als Dichter der Reise, als ewiger Reisender. Was war seine Reise? Warum mußte er reisen?

B) Bevor der Autor aber weitergeht und sich unmittelbar mit der Reise Bashōs zu beschäftigen anfängt, scheint es hier nicht ohne Bedeutung für das Verständnis der Sache zu sein, noch kurz zu erörtern, wie man ein Haiku zu lesen

hat, weil es wegen seiner äußerst knappen Form und wegen der Übersetzungsschwierigkeit für manche deutsche Leser sicherlich unverständlich bleiben wird. Diese Erörterung darf aber nicht eine formale oder eine bloß geschichtliche, sondern muß eine solche sein, die uns unmittelbar zum innersten Kern der Dichtkunst Bashōs führt. Es scheint dem Autor die beste Methode zu sein, hier einen Interpretationsversuch an einem Haiku zu machen. Der Autor wählt dazu bewußt das wohl bekannteste Haiku von Bashō, das bis jetzt von unzähligen Leuten interpretiert wurde. Die Interpretation, die hier geleistet werden wird, wird in vieler Hinsicht von den traditionellen Interpretationen abweichen, weil sie von dem bereits gewonnenen Aspekt der vorliegenden Arbeit her gemacht wird. Es scheint dem Autor auch notwendig zu sein, sich bewußt mit dem berühmtesten, darum in seinem Sinn bereits abgenutzten Haiku einzulassen, um die längst in Vergessenheit geratene intensive Betrachtung eines allgemeinen, darum zugleich in die nichtssagende Verallgemeinerung versunkenen Gegenstandes wieder zu gewinnen. Das Gedicht, das hier interpretiert werden soll, lautet:

Alter Teich;
ein Frosch springt hinein
Wasserton.

古(ふる)池や蛙飛こむ水の音
(Furu ike ya;
kawazu tobikomu
mizu no oto.)

Dieses Haiku entstand in dem für Bashos Dichten entscheidenden Jahr 1686, als er 43 Jahre alt war. Er hatte bereits seine erste große Reise vom August 1684 bis April 1685 hinter sich, die ihn in seine Heimat führte. Diese Heimkehrreise, aus der sein erstes Reisetagebuch Nozarashi-kiko (野ざらし紀行 = Reise des verwitterten Skeletts) entstand, war für ihn eine bewußte geistig-dichterische Abrechnung sowohl mit seiner Heimat, in der er trotz seiner großen Heimatliebe nur ein paar Tage blieb, als auch mit dem Großstadtleben in Edo.

Was diese Abrechnung zu bedeuten hatte, wird später noch im Zusammenhang mit der Interpretation seiner Reise (旅 = Tabi) näher zu bestimmen sein. Es genügt hier, darauf hinzuweisen, daß er bereits im Jahr 1687 zwei weitere große Reisen machte, aus denen die Reisetagebücher Kashima-kikō (鹿島紀行 = Reise nach Kashima) und Oino-kobumi (笈の小文 = Reise nach Yoshino) entstanden, die deutlich zeigen, daß sich Bashōs Umkehrung vom Zu-hause-sein und Auf-der-Reise-sein in Auf-der-Reise-sein und Zu-hause-sein hier endgültig vollzogen hat, was später eingehender erklärt werden wird. Weil Bashō aber zu dieser Umkehrung dadurch gelangt war, daß er sich zwischen 1674 und 1682 beim 21. Ordensträger des Zen-Klosters Konpon-ji in Kashima, Bucchō (仏頂), Zen-Übungen unterzog. Diese Umkehrung wäre ohne diese Zen-Übungen nicht möglich gewesen. Der Zweck seiner Reise nach Kashima im Jahr 1687 war, wie aus dem Text hervorgeht, zusammen mit seinem bereits in den Ruhestand getretenen Zen-Lehrer Bucchō eine Mondschau zu machen. Daher wird im allgemeinen vermutet, daß Bashō mit dem genannten Gedicht, das von ihm und seinen Schülern oft als Musterbeispiel des echten Haikai vorgetragen wurde, zum entscheidenden künstlerischen Wendepunkt gelangte, der durchaus mit der zenbuddhistischen Erleuchtung zu vergleichen ist. Darum scheint es hier keineswegs abwegig zu sein, wenn der Autor vor dem Beginn seiner eigenen Interpretation kurz zwei musterhafte, d.h. typisch zenbuddhistische Interpretationen von zwei großen Zen-Meistern der Gegenwart, Furuta Shōkin (古田紹欽 = Priester im großen Enkaku-ji Tempel in Kamakura) und Suzuki Daisetsu, voranstellt. Diese beiden Interpretationen werden hier zusammengefaßt und als eine Interpretation rekonstruiert, weil sie von ein und demselben Sachverhalt ausgehen. Von den Interpretationen der Literatur gibt es dagegen kaum eine, die nennenswert wäre, weil sie mit der nichtssagenden flüchtigen Beteuerung der Schönheit und Wichtigkeit glatt an dem Gedicht vorbeizueilen pflegen und es als Objekt der literarischen Forschung schon allzu abgenutzt ist.

Furuta Shōkin erzählt in seinem Buch "Was ist der Buddhismus?",[3] und zwar im Kapitel mit dem unbedachten Titel

"Zen-Buddhist Bashō", die legendäre Entstehungsgeschichte dieses Haikus, die auch in der Interpretation von Suzuki in seinem Essay "Zen und Haiku"[4] auf die gleiche Weise dargestellt wird. Ob diese Geschichte auf der Wirklichkeit basiert oder nicht, spielt hier keine wesentliche Rolle, wie Furuta und Suzuki übereinstimmend behaupten, denn es handelt sich nicht um die Erforschung des Gedichtes, sondern um die Erforschung des Geistes, mit dem Bashō dieses Gedicht geschrieben hat.

In jenem Jahr 1687 besuchte der Zen-Meister Bucchō mit einem Mann namens Rokuso Gohei (六祖五平) die kleine Hütte Bashō-an in Fukagawa am Fluß Sumida in Edo, wo Bashō ("Bananenstaude") seine flüchtige stille Zuflucht hatte. Gohei klopfte an die Tür der Hütte und fragte:
"Wie steht es mit dem Buddhagesetz (仏法 = dharma) in den Gräsern und Bäumen des stillen Gartens?"
Bashō antwortete:
"Die, die die großen Blätter haben, sind groß; die, die die kleinen Blätter haben, sind klein, wie Sie gerade sehen."
Bucchō, der Frage und Antwort (問答) hörte, erkannte sofort, in welcher seelischen Verfassung Bashō sich befand. Darum fragte er Bashō:
"Wie ist es Ihnen in der letzten Zeit ergangen?"
Bashō antwortete:
"Wie dem grünen Moos nach dem Regen!"
Bucchō fragte unverzüglich:
"Wie ist es mit dem Buddhismus, bevor das grüne Moos wuchs und der Frühlingsregen kam?"
Bucchō stellte damit die entscheidende Frage, was das Buddhagesetz (dharma) vor dem Aufkommen aller Phänomene der Welt ist. Weil Bashō in diesem Moment gerade einen Frosch in den Teich im Garten springen sah, antwortete er sofort:
"Der Ton des Wassers, ein Frosch springt hinein." (Kawazu tobikomu mizu no oto.)
"Großartig, großartig."
Bucchō freute sich über diese Antwort und bestätigte, daß Bashō Buddhas Gesetz verstanden hatte. Nach diesem Gespräch fügte Bashō noch eine Zeile "Alter Teich" (furu ike ya)

hinzu und machte es zum vollständigen Haiku.

Suzuki, der entschieden gegen die quietistische Auffassung des Zen-Buddhismus war, kritisierte die gängige literarische Interpretation dieses Haikus, die etwa wie folgt lautet: Man stellt sich einen alten Teich in einem alten Tempelgarten vor, umgeben von großen Bäumen und wilden Gräsern. In der ganzen Umgebung herrscht vollkommene Ruhe und Stille. Dann hört man plötzlich einen Frosch ins Wasser springen. Der Ton des Wassers bricht die Stille. Nach dieser momentanen Brechung stellt sich die Stille wieder ein, die dann vollkommener und stiller ist als vorher. Denn die einmal gestörte, durch diese Störung aber bewußt gewordene Stille ist eine zu sich zurückgekehrte, vermittelte Stille. Diese vollkommene Stille, in der die Ewigkeit ruht, wollte Bashō zum Ausdruck bringen. Suzuki behauptete dagegen, daß eine solche vorstellende, sich auf Vorstellungen stützende intellektuelle Interpretation nur durch die Verkennung des Wesens des Haiku und des Zen-Buddhismus möglich sei. Der alte Teich stellt nach Suzuki das Unterbewußtsein dar, das "noch tiefer als das psychologisch, psychoanalytisch vorgestellte normale Unterbewußtsein liegt"[5] und das "im ewigen Jenseits liegt, das 'die zeitlose Zeit' hat". Dieses tiefe Unterbewußtsein kann man mit keinem Bewußtsein erfassen. Es ist "der Ort, wo alle Dinge zur Erscheinung kommen" und ist zugleich "der Grund der Welt der Differenzen, der selber keine Differenz kennt". Man erreicht diesen alten Teich nur dadurch, daß man die Welt der Phänomene übersteigt, "in der der Regen fällt und das grüne Moos wächst". Wenn man dies intellektuell denkt, wird es zu einer Vorstellung, die schon wiederum als die Vorstellung der Vorstellung zu einem Gegenstand des Intellekts wird. "Die Zeitlosigkeit" dieses Unterbewußtseins "wird nur durch die Intuition wirklich erfaßt". Solange man aber dieses zeitlose Unterbewußtsein, das dann von Suzuki als die Leerheit (空 = kū) bezeichnet wird, "außerhalb der Welt der normalen fünf Sinne sucht, kann es keine intuitive Erfassung der Realität geben".

"Die sinnliche Welt und die übersinnliche Welt sind nicht

verschieden, sondern eine Welt. Das, was der Dichter durch sein Unterbewußtsein erkannte, lag darum nicht an der Stille des alten Teichs, sondern am störenden Ton, den der springende Frosch verursachte, an den Ohren, die den Wasserton hörten. Ohne diesen Ton gab es für Basho keine Einsicht in 'das Unterbewußtsein', das die Quelle der schöpferischen Aktivität ist und aus dem alle Künstler ihre Inspiration schöpfen."(6)

Der Zen-Meister Suzuki sah also, daß der Sinn dieses Haiku nicht in der Darstellung der vollkommenen Ruhe und Stille, wie die quietistische Auffassung meint, sondern gerade im intuitiven Hören des die Stille brechenden Tones des ins Wasser springenden Frosches liegt und daß der alte Teich "das kosmische Unterbewußtsein" symbolisiert, das jenseits jeder bewußtseinsmäßigen Polarisation der Erscheinungen der Welt liegt.

Furuta Shōkin setzt die Interpretation fort und weist auf die nach der Meinung des Autors zwar interessanten, aber ein bißchen zu abwegig zu sein scheinenden Nachgedichte hin. Der berühmte Zen-Meister Sengai (仙厓) dichtete dieses Haiku wie folgt nach:

Wenn der Teich wäre,
möchte ich hineinspringen,
damit Bashō es hört.

池あらば飛んで芭蕉に聞かせたい
(Ike araba
tonde Basho ni
kikasetai.)

In diesem Nachgedicht wird auch nicht die Stille, sondern der Wasserton betont. Sengai wollte, so behauptet Furuta, damit sagen, daß er den gleichen Ton hörte, den Bashō gehört hatte. Der Witz dieses Nachgedichtes liegt darin, daß er selber anstelle des Frosches der den Ton verursachende Springer ist. Um diesen dem Zen eigentümlichen Witz noch klarer auszudrücken, soll Sengai nach Furuta noch ein anderes Nachgedicht geschrieben haben, das wie folgt lautet:

Alter Teich;
Bashō springt hinein
Wasserton.

古池や芭蕉飛びこむ水の音

(Furu ike ya;
Basho tobikomu
mizu no oto.)

Furuta stimmt hier Sengais Meinung begeistert zu, daß Bashō sich bei diesem Haiku mit dem springenden Frosch identifiziert habe. Den Ton, der uns in den Grund, in "das kosmische Unterbewußtsein" führt, hörte Bashō demnach dadurch, daß er selber ins Wasser sprang. In diesem Zusammenhang weist Furuta ferner auf ein anderes Nachgedicht hin, das von dem der außerordentlich feinen geistigen Milde gerühmten Zen-Meister Ryōkan (良寛) auf ein Bild von Bashō aufgeschrieben wurde:

Neuer Teich;
es gibt nicht einmal den Wasserton
des springenden Frosches.

新池や蛙飛びこむ音もなし
(Shinike ya;
kawazu tobikomu
oto mo nashi.)

In den neuen Teich springt kein Frosch, der den Wasserton der Tiefe verursacht, so wollte Ryōkan es verstanden wissen. Das Adjektiv des Teichs darf nicht "neu" (shin), sondern muß unbedingt "alt" (furu) sein, weil nach Furuta damit nicht der äußere Umstand oder die äußere Umgebung des Teichs, sondern "die absolute Zeit", die auf dem Teich stattfindet, zum Ausdruck gebracht werden soll. In dem "alten" Teich, dessen Adjektiv die Vergangenheit zeigt, muß sich der absolut gegenwärtige Akt des Springens des Frosches vollziehen, damit die Vergangenheit mit der Gegenwart im absoluten Augenblick des Springens vereint wird. Furuta schreibt:

"Hier geht die Zeit nicht von der Vergangenheit zur Gegenwart über, sondern im Augenblick der Gegenwart müssen sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft vereint sein. Bashō erfaßte im Augenblick der Gegenwart die ewige Zeit. In dieser ewigen Zeit muß der Wasserton getönt haben."(17)

Zum Schluß seiner Interpretation bringt er noch ein merkwürdiges Nachgedicht eines anderen Zen-Meisters namens Kameta Hōsai (亀田鵬斎), das er auf ein Bild von Bashō aufschrieb:

Alter Teich;
es gibt nach ihm (Bashō)
keinen springenden Frosch.

古池やそののち飛びこむ蛙なし
(Furu ike ya;
sono nochi tobikomu
kawazu nashi.)

Es kommt bei der Interpretation "dieses über Gut und Schlecht hinausgehenden Gedichts", so meint Furuta, nicht darauf an, wie es viele Interpreten taten, darüber zu streiten, ob ein oder zwei oder gar drei Frösche ins Wasser sprangen oder ob die hier zitierten Nachgedichte als Haiku gut sind oder inwieweit die Entstehungsgeschichte dieses Haiku der Wirklichkeit entspricht, sondern wesenhaft nur darauf, wie tief man in die Welt Bashōs hineingehen kann, in der Bashō jenen Wasserton des springenden Frosches hörte. "Ohne die Welt, in der Bashō lebte", kennenzulernen, so schreibt Furuta am Ende, "können wir den Wasserton, den Bashō hörte, nicht hören, obgleich wir glauben, Ohren zu haben. Nach Bashō gibt es keinen Bashō."(18)

Nach diesen beiden interessanten Interpretationen, deren Autoren sich nicht von dem durch die Berühmtheit dieses Haikus verursachten allgemeinen stumpfsinnigen Selbstverständnis zurückschrecken ließen und sich in der immerwährenden frischen Begeisterung damit beschäftigten, wagt nun der Autor, seine eigene Interpretation dieses Haiku vorzutragen. Es muß aber von vornherein darauf hingewiesen werden, daß diese

Interpretation, dem Titel der vorliegenden Arbeit gemäß, nur ein Versuch sein kann, der dazu dienen soll, das Wesen des Haiku, dessen sich Bashō zum Ausdruck seines reisenden Denkens bediente, so weit klarzumachen, daß die mögliche Basis des noch ausstehenden Gesprächs zwischen der europäischen und der asiatischen Tradition sichtbar gemacht wird, was das ganze Anliegen der vorliegenden Arbeit ausmacht. Um dies gewährleisten zu können, ist es für den Autor not-wendig, sich von neuem gerade mit einem solchen Haiku zu beschäftigen, um das sich im Lauf der Zeit die ungeheuere Macht der Wohnung, d.h. der Gewöhnung breitgemacht hat, die alles, was kostbar und gefährlich war und ist, mit jenem weisen, allwissenden Blinzeln in Beschlag nimmt und es in den verstaubten Stuben neben allem möglichen Kram und Abfällen liegen läßt. Es kommt bei der Interpretation des Autors deshalb wesentlich darauf an, dieses Haiku und damit gleichzeitig Bashōs Dichtkunst aus den verstaubten Stuben der Kultur heraus wieder ins freie Feld des Denkens zu bringen. Ob es dem Autor gelingt, dies zu leisten, sei dahingestellt. Er würde zufrieden sein, wenn er mit seinem kleinen, kurzen Interpretationsversuch, der, dem Gang der vorliegenden Arbeit gemäß, im Gegensatz zu den zenbuddhistischen Interpretationen noch sehr "rationell" werden wird, ein Stückchen des verborgenen Schatzes der Welt Bashōs seinen verehrten deutschen Lesern und Freunden sichtbar machen könnte, an die der vorliegende Reisebericht unmittelbar adressiert ist.

C) Das Haiku, das hier interpretiert werden soll, lautet, noch einmal wiederholt, wie folgt:

Alter (furu) Teich (ike) ; (ya)
ein Frosch (kawazu) springt hinein (tobikomu)
des Wassers (mizu no) Ton (oto).

(Furu ike ya
kawazu tobikomu
mizu no oto.)

Die zweite Zeile: ein Frosch springt hinein (kawazu tobikomu) ist nach der japanischen Grammatik, wie bereits angedeutet wurde, ein Attributivsatz, der sich unmittelbar auf die letzte Zeile: des Wassers Ton (mizu no oto) bezieht, so daß die beiden Zeilen sinngemäß bedeuten: der Frosch-springende Ton des Wassers. Das Wort "ya" in der ersten Zeile ist eine der dem Haiku eigentümliche Partikel, die die leichte, gefühlsmäßige Unterbrechung eines Satzes bedeutet ähnlich dem Semikolon, allerdings ein bißchen mit Emotion geladen.

Es ist bei der ersten Zeile bemerkenswert, daß das Adjektivum (alt = furu) oft von Bashō selber mit den japanischen Silbenzeichen (eine Art Alphabet, mit dem man die gesprochenen Laute genau wiedergeben kann) geschrieben wurde, abweichend von der gängigen offiziellen Schreibweise mit den chinesischen Zeichen (Kanji). Von sechs von ihm selber mit dem Pinsel geschriebenen Papierstreifen - worauf dieses Haiku steht - gibt es nur einen einzigen, auf dem das Wort furu = alt mit dem chinesischen Zeichen 古 geschrieben ist. Wenn man daran denkt, wie sorgfältig Bashō mit jedem Wort und Zeichen umzugehen pflegte, kann dies kein Zufall, nicht ohne Belang sein. Schreibt man nämlich mit dem chinesischen Zeichen, ist "furu" einwandfrei Adjektivum des Teiches (ike). Aber wenn man "furu" mit den Silbenzeichen schreibt, k a n n man es nach der japanischen Grammatik als ein attributives Zeitwort (furu = vergehen) lesen, das sich auf "ike" (Teich) bezieht. Dann bedeutet "furu" auch "vergehen" (furu = 旧る)[9]

Daß dieses Wort "furu" seit jeher durchaus im Zusammenhang mit der Zeit im Sinne des Vergehens benutzt worden ist, das zeigt uns am deutlichsten das berühmte Waka-Gedicht der schönen, leidenschaftlichen Dichterin Ono no Komachi (小野小町 9C.):

Farbe der Blume
verblaßt dahin
sinnlos.
Im kurzen Augenblick
vergeht (furu) mein Leben.

花の色は
うつりにけりないたずらに
わが身世にふる
ながめせしまに

(Hana no iro wa
utsurini kerina
itazura ni
wagami yo ni furu
nagame seshimani.)

Die erste Zeile unseres Haiku kann demnach etwa heißen: Vergehender Teich;. Der Teich bedeutet nun entweder den Ort, wo die Zeit vergeht oder die Zeit selber, die vergeht. Wenn man aber hier nicht europäisch, sondern nach jenem buddhistischen Gesetz der Kausalität (pratitya-samutpāda 縁起) denkt, wonach es keinen an sich seienden Raum und keine an sich seiende Zeit geben kann und der Raum völlig identisch mit der Zeit ist, ist es hier gleichgültig, ob der Teich den Ort, wo die Zeit vergeht oder die Zeit, die vergeht, bedeutet. Die erste Zeile bedeutet schlicht und einfach: D i e Z e i t v e r g e h t ; . Der Autor kann hier nicht umhin, daran zu erinnern, daß Nietzsche das Wesen der Zeit, gegen die der Wille machtlos ist, als "Es war" bestimmte (s. Seite 80). Nietzsche schrieb:

"Daß die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein (des Willens) Ingrimm: 'Das, was war' - so heißt der Stein, den er nicht wälzen kann."(10)

"Dies, ja dies allein ist R a c h e selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war'."(11)

Heidegger schreibt in "Was heißt Denken?" in diesem Zusammenhang:

"Der Widerwille der Rache richtet sich nicht gegen das bloße Gehen der Zeit, sondern gegen ihr Vergehenlassen des Gehens im Vergangenen, gegen das 'Es war'."(12)

Das Wesen der Zeit ist nach Nietzsche und Heidegger "Vergehen", das alles, was geschieht, vergehen läßt und in Vergangenheit bringt. Der Wille hat "Ressentiment" gegen die Zeit, die vergeht und in ihrem Vergehen das Bleiben und das Sein der Dinge unmöglich macht. Solange man europäisch, d.h. metaphysisch denkt, gibt es keinen anderen Ausweg aus diesem "Willens-Widerwillen" gegen die Zeit als den Begriff des Willens zur Macht bei Nietzsche, wie bereits gezeigt wurde.

Das höchste Ideal des Denkens ist und bleibt, solange man europäisch denkt, die Aufhebung des Vergehens der Zeit, was den schönsten und höchsten Ausdruck in jener berühmten Szene im "Faust" von Goethe gefunden zu haben scheint:

> Zum Augenblicke dürft ich sagen:
> "Verweile doch, du bist so schön!
> Es kann die Spur von meinen Erdetagen
> Nicht in Äonen untergehn." -
> Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
> Genieß ich jetzt den höchsten Augenblick.
> MEPHISTOPHELES.
> Ihn sättigt keine Lust, ihm gnügt kein Glück,
> So buhlt er fort nach wechselnden Gestalten;
> Den letzten, schlechten, leeren Augenblick,
> Der Arme wünscht ihn festzuhalten.
> Der mir so kräftig widerstand,
> Die Zeit wird Herr: der Greis hier liegt im Sand!
> Die Uhr steht still -
> CHOR.
> Steht still! sie schweigt wie Mitternacht.
> Der Zeiger fällt -
> MEPHISTOPHELES.
> Er fällt! es ist vollbracht.
> CHOR.
> Es ist vorbei!
> MEPHISTOPHELES.
> Vorbei! ein dummes Wort. Warum vorbei?
> Vorbei und reines Nicht: vollkommnes Einerlei!
> Was soll uns denn das ewge Schaffen?
> Geschaffenes zu Nichts hinwegzuraffen?
> "Da ists vorbei!" Was ist daran zu lesen?
> Es ist so gut, als wär es nicht gewesen,
> Und treibt sich doch im Kreis, als wenn es wäre!
> Ich liebte mir dafür das Ewigleere.

Kurz vor dieser Stelle erklärt Goethe, was für ein Zustand Faust zu diesem Ausruf: "Verweile doch, du bist so schön!" veranlaßt:

> Nicht sicher zwar, doch tätig-frei zu wohnen.
> Grün das Gefilde, fruchtbar! Mensch und Herde
> Sogleich behaglich auf der neusten Erde,
> Gleich angesiedelt an des Hügels Kraft,
> Den aufgewälzt kühn-emsige Völkerschaft!
> Im Innern hier ein paradiesisch Land. *(75)*

Der Autor kann hier nur mit Mühe und Not die notwendig aufkommende Verlockung unterdrücken, diese faszinierendste Szene im Zusammenhang mit dem ganzen Problemkreis der vorliegenden Arbeit zu erörtern. Er muß mit Widerwillen

darauf verzichten und begnügt sich damit, nur darauf hinzuweisen, daß die asiatische Tradition - aus welchem tiefen Grund mag es geschehen sein? - einen nahezu umgekehrten höchsten Augenblick wie den europäischen erfahren hat. Man dürfte dies nach dem bereits zurückgelegten Gang der vorliegenden Arbeit ahnen, wenn man darauf aufmerksam würde, daß Goethe in den zitierten Stellen die für diese Arbeit entscheidenden Wörter wie "wohnen", "Gefilde", "fruchtbar", "Erde", "ansiedeln", "Land", "Jahr", "festhalten", "vorbei", "reines Nicht", "Nichts", "Kreis", "Ewigleere" gebrauchte. Um aber den Leitfaden des zu behandelnden Problems nicht zu verlieren, kehren wir zurück zur Interpretation des Haiku.

Die erste Zeile bedeutet: Die Zeit vergeht;. In der zweiten springt der Frosch ins Wasser des Teichs, in das Wasser der Zeit, ins ewige Vergehen. Bashō zeigt hier kein Ressentiment gegen die Zeit, sondern läßt den Frosch in die vergehende Zeit springen, im Gegensatz zu Goethe, der die Zeit zum Stillstand bringen oder Nietzsche, der die Zeit in der ekstatischen Vereinigung von Sein und Werden überwinden wollte. Im Augenblick des Springens des Frosches hört Bashō den Ton des Wassers, des Vergehens. Damit ist aber die Möglichkeit der Interpretation keineswegs erschöpft, denn der berühmte Schüler Bashōs, Hattori Dohō (服部土芳), berichtet in seinem Theoriebuch des Haikai-Gedichtes (Sanzōshi =三冊子) über Bashōs Grundauffassung des Haikus: Was für Hokku (Haiku) wesenhaft ist, ist der innere Effekt (心の味 = "Geschmack des Herzens") von Eingehen und Zurückkommen."[114] Nach dieser von Bashō selber vertretenen Auffassung muß man ein Haiku auch von hinten aus lesen, d.h. umkehren können. Wir kehren also nach seiner eigenen Aufforderung dieses Haiku um:

Wasserton
Frosch springt hinein
Alter Teich.

Beim Lesen dieses umgekehrten Haiku merkt man plötzlich, daß das, was hier umgekehrt wird, nicht der Vorgang dieses Haiku, sondern der Aspekt des Vorgangs ist. Zunächst war es

so, daß der Dichter sich einen Teich als Bild "visuell" vorstellt. Es ist hier gleichgültig, ob der alte Teich, wie die Zen-Buddhisten behaupten, den über alles Vorstellungsvermögen hinausgehenden Zustand symbolisiert oder nicht, denn es ist doch nicht zu verneinen, daß der alte Teich zunächst ein Bild, d.h. eine visuelle Vorstellung ist. Diese visuelle Wahrnehmung geht dann zur akustischen Wahrnehmung des Wassertons über, der vom Springen des Frosches verursacht worden ist. Bei der umgekehrten Fassung war es dagegen so: der Dichter hört den Wasserton, durch diese akustische Wahrnehmung merkt er, daß der Frosch ins Wasser sprang, er nimmt dann visuell wahr, daß ein alter Teich vor ihm liegt. Hier geht also die akustische Wahrnehmung zur visuellen Wahrnehmung über. Es ist aber in der Wirklichkeit kein zeitlich erfolgter Übergang, denn wir wissen bereits zur Genüge, daß der ganze Vorgang nach der buddhistischen Vorstellung sich nicht im zeitlichen Nach-einander, sondern, wie der grammatisch unmittelbare Bezug des Springens des Frosches zum Wasserton auch zeigt, sich in der unendlichen Gleichzeitigkeit vollzieht. Der ganze Vorgang ist die im Augenblick des Springens des Frosches stattfindende Wahrnehmung, die die unendliche Einheit von visuellem und akustischem Sinn ist. Der Dichter nimmt den ganzen Vorgang in dieser unendlichen Einheit wahr, er sieht den Wasserton, er hört den vergehenden Teich. Er sieht den Ton des Wassers, der das Vergehen der Zeit bricht. Er hört das Vergehen der Zeit, das durch den Wasserton gebrochen wird. Daß das hier Gesagte einem auf der japanischen Tradition tief basierenden Gedankengang entspricht, das kann man am besten mit dem Namen des in Japan hochgeachteten Bodhisattva Kwan-non (観音 = Ton-Anschauen = avalokitesvara)[15] belegen, der in der vollkommenen Unbefangenheit und der Bewegungsfreiheit (svara = 自在) alle Erscheinungen der Welt beschauen kann, weil er an "Nicht" haftet. Bashōs Haiku war ein Sprung im Augenblick ins unendliche Vergehen der Zeit, der Sprung, der ihm ermöglichte, alle flüchtigen Erscheinungen der Welt in ihrer Tiefe zu beschauen. Das Haiku war für ihn wegen seiner knappsten Form das beste Ausdrucksmittel des sich ewig wiederholenden Augenblicks, in dem sich der Sprung ins Vergehen immer von neuem ereignet. Dieses Haiku stellt den ganzen Vorgang der

zeitlich und räumlich bedingten Welt dar: Der alte Teich, der als eine visuelle Vorstellung einen Ort der vollkommen leblosen Zeit (des Raumes) symbolisiert, ist der Ausgangspunkt (bei der umgekehrten Fassung der Endzustand). Dann kommt der Frosch, das Lebewesen, das seine Aktion, das Springen, vollzieht, wodurch der Wasserton, die symbolisch reinste Form des Phänomens, entsteht. Dieser Wasserton ist bei der umgekehrten Fassung dann der erste Zustand, der durch den Sprung im Augenblick zum Zustand der vollkommenen Ruhe des alten Teichs zurückgeht. Der ewige Kreis des Werdens.

Die Frage, die bei der Interpretation notwendig aufkommen und die hier noch rasch beantwortet werden muß, ist die, wo Bashō selber in diesem Haiku zu finden ist. Kann man, wie Zen-Buddhist Furuta es tut, Bashō so ohne weiteres mit dem Frosch identifizieren und sagen, daß er selber ins Wasser sprang und beim eigenen Sprung den selbstverursachten Ton des Wassers hörte? Oder soll man, wie bei den quietistischen Interpretationen, Bashō aus dem ganzen Gedicht herausholen und behaupten, er beobachte und beschreibe die Phänomene der Welt vom stillen Abseits irgendwo am Rand des Teichs oder gar aus dem Jenseits von Zeit und Raum? Der Autor möchte behaupten, daß Bashō weder mit dem springenden Frosch identifiziert werden kann noch im billigen Jenseits oder Abseits steht, sondern daß das ganze Gedicht Bashō ist. Bashō ist nichts anderes als, so scheint es dem Autor, das ganze Haiku, er ist die ganze kreisende, unendlich gleichzeitige Bewegung vom alten Teich des Vergehens über den Sprung des Frosches im Augenblick zum tiefen Wasserton, vom tiefen Wasserton über den Sprung des Frosches im Augenblick zum alten Teich des Vergehens.

Wenn man sich hier Wasserringe vor Augen führt, die durch den Sprung des Frosches auf der Wasserfläche des alten Teichs entstehen und die sich in tausendfacher Mehrschichtigkeit verbreiten und dann wieder zu sich zurückkehren, merkt man plötzlich, daß die vertikale Kreisbewegung der visuellen und akustischen Wahrnehmung, die in der unendlichen Gleichzeitigkeit beim Dichter stattfindet, zugleich mit der

horizontalen Kreisbewegung der Wasserringe zusammenfällt, die die Welt im richtigen Sinne des Wortes offenbar macht. Es scheint dem Autor, daß es Bashō gelungen ist, mit diesem Haiku eine ausgezeichnete buddhistische Form des ego-fatum darzulegen, die später noch unzählige Denker faszinieren wird.

Der Autor beendet damit seine Interpretation. Er weiß nun durch seinen eigenen Interpretationsversuch, daß es noch unendliche Möglichkeiten der Interpretation dieses Haiku geben kann. Jeder möge versuchen, aus dem gewohnten und ver-wöhnten Selbstverständnis des Alltags, wo kein Frosch in den alten Teich springt, heraustretend ins Un-gewöhnliche, ins Un-heimliche, in die Welt Bashōs einzureisen.

D) Gleich am Anfang des vorläufigen Endes dieser sehr verkürzten denkenden Reise, bei der der Autor trotz des mangelnden Wissens und trotz des klaren Bewußtseins der Gefahr, die ein solches Unternehmen mit sich bringt, wagte, über die tiefe Kluft zwischen der europäischen und der asiatischen Denktradition hinüberzugehen, stellt er die für die ganze Überlegung entscheidende These auf, die auch den japanischen Gelehrten und den Japanologen in Deutschland sicherlich zu gewagt vorkommen wird. Der Autor vermutet nämlich, daß der eigentliche Beitrag des japanischen Denkens zum möglichen globalen Denken, das, den hartnäckigen Provinzialismus mancher kultur-narzistischen Denker in Europa und Asien überwindend, gemäß der Zeit im ausgehenden 20. Jahrhundert den universalen Horizont eröffnen soll, in der Ausarbeitung und Ausbildung des Begriffes Tabi (Reise ohne Zweck und Ziel) liegt. Während sich das Denken in Europa wesentlich mit dem Begriff Sein, in Indien mit dem Begriff Gesetz (dharma =法), in China mit dem Begriff Tao (dao = Weg = 道) beschäftigt zu haben scheint, scheint es sich in Japan wesenhaft mit dem Begriff Tabi (Reise) beschäftigt zu haben. Diese gewagte These wird noch lange nur eine Hypothese bleiben oder, besser gesagt, sie wird nie aufhören, eine bloße Hypothese zu sein. Trotzdem muß der Autor versuchen,

eine solche These aufzustellen, weil er seit geraumer Zeit ein immer tiefer werdendes Unbehagen daran hat, daß wir trotz des immer häufiger und dichter werdenden Verkehrs von Gütern und Menschen wegen jener grausamen Macht des häuslichen Geistes, der im Nu alles, was in sich einen tiefen Abgrund birgt, in eine oberflächliche Ge-wohnheit verwandelt, immer mehr den wesenhaften, durchziehenden Faden (Sūtra = 経) des gemeinsamen Gesprächs verlieren. Es ist aber nicht die Aufgabe des Autors, hier die universale Geschichte des Denkens darzustellen. Er würde zufrieden sein, wenn es ihm gelänge, anhand der Interpretation der Reise Bashōs, der dem Autor einer der besten Vertreter der japanischen Denktradition zu sein scheint, einen kleinen Beitrag zu diesem gemeinsamen Gespräch zu leisten. Die Interpretation der Reise (Tabi) von Bashō wird aber nicht lange dauern, weil sie im stillen schon längst begonnen hat, bevor der Autor hier ausdrücklich seine Beschäftigung damit verkündet. Wir sind schon lange mitten in der Interpretation seiner Reise, wie man merken wird, wenn man sich aus diesem Aspekt rückläufig die gesamte Ausführung von Nietzsche bis Bashōs Haiku vergegenwärtigt.

Tabi (Reise) wurde, wie andere wichtige Wörter für das japanische Denken, nie eigens als Begriff bedacht oder gedacht, sondern unmittelbar dargestellt und gepflegt auf dem Gebiet der Literatur, was kein Zufall ist. Der berühmte Japanologe Tsuda Sōkichi (津田左右吉 1873 - 1961) - es gibt leider keine einzige Übersetzung seiner Werke - behauptete z.B. in seinem großen Hauptwerk "Studie über das japanische Denken in der Literatur" (Bungaku ni arawaretaru kokuminshiso no kenkyu = 文学に現われたる国民思想の研究), daß die Japaner die Tiefe ihres Geistes hauptsächlich in der Literatur, insbesondere in der Dichtung, erreicht haben. Durch die fast 1.500-jährige Geschichte der Dichtkunst, die nicht nur inhaltlich, sondern auch formenmäßig außerordentlich originelle Gestaltungen wie Waka, Haiku und Renga (連歌 = eine Art Kettendichtung, die das folgende Schema in Silbenzahlen hat: 5 : 7 : 5, 7 : 7, 5 : 7 : 5, 7 : 7 usw.) hervorbrachte, spielte das Wort "Tabi" wegen der zunehmenden

Vertiefung des buddhistischen Welt- und Menschenverständnisses die zentrale Rolle, der Autor möchte sogar behaupten, daß das Wort Tabi - wie bereits angedeutet - wesentlich das japanische Denken geprägt hat und daß es, im globalen Zusammenhang des menschlichen Denkens gesehen, das Wesensmerkmal des japanischen Geistes ist. Der Autor möchte hier also, noch präziser ausgedrückt, behaupten, daß das Wort Tabi (Reise) im Laufe der langen Geschichte der japanischen Literatur so weit ausgearbeitet und gepflegt worden ist, daß es die konsequente Weiterentwicklung und Vertiefung oder gar die Überwindung des Begriffes Tao (道 = Weg) darstellt, jenes Begriffes also, der den Wesenszug des chinesischen Denkens charakterisierte, das in allen Bereichen des kulturellen Lebens in Japan dominierende Einflüsse ausübte. Der Autor kann hier wegen der allzu großen Tragweite des Problems leider nicht darlegen, inwieweit diese gewagte These historisch belegbar und haltbar ist. Die kurze flüchtige Skizze der Gedanken- und Dichtungswelt Bashōs, der als der Begründer der Shōmon-Haikai und Vollender des Haiku-Gedichtes den absoluten Höhepunkt der japanischen Dichtkunst darstellt, soll einen kleinen Beitrag zur Verdeutlichung und Verifizierung dieser These leisten, die nur durch die Reise des Autors im weiten Blickfeld gewonnen werden konnte.

Ueda Akinari (上田秋成 1734 - 1809), der als der Autor der schönen Schauergeschichten-Sammlung Ugetsu-Monogatari (雨月物語 = Erzählungen unter dem Regenmond) bekannt ist, schrieb etwa 90 Jahre nach Bashōs Tod in einem Essay (老年の枝折 = Kozo no shiori) über Bashō, was die typische Reaktion der damaligen Leute auf Bashōs Leben verrät:

"Ich habe gehört, daß jener Mann (Bashō) mal in einer armseligen Hütte mit dem Schilfdach am Biwa-See, mal in einer "Bananenstaude" (Bashō) genannten Zuflucht am Fluß Sumida, ständig seine Wohnorte wechselnd, lebte. Er soll mit dem Reisehut aus Stroh und mit dem Stock leichten Fußes in der Welt genüßlich dahingelebt haben, indem er die vergangenen Spuren der alten Dichter (西行 = Saigyō und 宗祇 = Sōgi) zu verfolgen vorgab. Ich kann mir noch gut vorstellen, daß jene früheren Dichter, die in der unruhigen Bürgerkriegszeit von Hogen und Juei lebten, wo sogar der heilige Thron des Tennos unterzugehen drohte, sich keine ständige Behausung zu leisten trachteten... Sie lebten ja

in einer Zeit, in der man immer aufs Sterben draußen unter dem Regen gefaßt sein mußte. Aber warum ausgerechnet in jener Zeit, da alle acht Hauptinseln Japans nicht mehr von rauhen Wogen und Wind bedroht waren und da alle vier Kasten des Volkes ihre soliden Berufe eifrig betrieben, mußte jener Mann, der weder Mönch noch Zivilmensch gewesen sein soll, so etwas Unsinniges behaupten und sich wie ein Verrückter umhertreiben, ohne einen festen Wohnsitz zu haben? Das ist doch nur eine Ausgeburt der allzu friedlichen Zeit des dicken Bauches. Ich meine aber, daß man sich auf keinen Fall einen solchen Mann zum Beispiel nehmen darf."(66)

Die höchste Schaffenszeit Bashōs war die blühende Genroku-Zeit, jene Zeit, die man wegen der unschuldigen Ahnungslosigkeit mit der gegenwärtigen Zeit (Shōwa) zu vergleichen pflegt. Es war die Zeit, wo das Haus Tokugawa, das als Sieger aus dem langen, grausamen Bürgerkrieg hervorgegangen war, seine Herrschaft über Japan so fest etablierte, daß man in einem damaligen Schlager sang: "Es gibt keine einzige dunkle Ecke auf den 880 Inseln Japans, die der Glanz des Aoi-Zeichens des Tokugawa-Hauses nicht erhellte." Mit dem starken Zustrom der durch die Bürgerkriege bodenlos gewordenen Bauern und der durch den wiederhergestellten Frieden herrenlos gewordenen Kriegerklasse in die Großstädte wie Edo (Tokyo) und Osaka und mit dem Aufkommen der durch die rasche Entwicklung der Produktivkräfte und die solide Geldwirtschaft begünstigten Handelsleute blühte damals in Edo und Osaka eine euphorische, pulsierende Großstadtkultur, die in allen Bereichen der Kultur großartige Leistungen hervorbrachte wie z.B. Kabuki-Theater, Dramen von Chikamatsu Monzaemon (近松門左衛門 1653 - 1724), Romane von Ibara Saikaku (井原西鶴 1642 - 1693). Wohlstand und der gesicherte Frieden ermöglichten dem Volk, mindestens in den Großstädten, ein bisher nie da gewesenes großes Maß von Freiheit zu genießen und sich einen neuen Lebensstil zu entwickeln. Bashō, der mit 29 Jahren nach Edo kam, schloß sich den Leuten des Danrin-Haikai-Stils (談林) an, der von Nishiyama Sōin (西山宗因 1605 - 1682) begründeten neuen Richtung des Haikai. Die Haikai-Dichter dieses Danrin-Stils standen durch ihre kühne Formungebundenheit und Wortwahl an der Spitze des großstädtischen Dandytums. Sie versuchten, durch gewagte, ja sogar obszöne Wortkombinationen und Einfälle etablierte ästhetische Selbstverständ-

nisse lächerlich zu machen. Sie nannten ihre Gedichte deswegen mit Vorliebe Kyōku (狂句 = verrückte Gedichte), die durch die bewußte Ver-rückung (kyō) von der normalen Stelle und durch die teilweise groteske Übertreibung der Wirklichkeit ihre überraschenden Effekte gewannen. Bashō dichtete z.B. am Anfang seines Aufenthaltes in Edo:

Unter dem Moskitonetz
Schweiß rinnt wie kräuselnde Wellen
Liebesbett.

近江蚊帳汗やさざ波夜の床
(Omigaya
ase ya sazanami
yoru no toko.)

Oder:

Du schöner Fujiyama
verdecke
deinen Flohbiß. (chausu = die kleine Erhebung in der Mitte des Berges)

不二の山蚤が茶臼の覆かな
(Fuji no yama
nomi ga chausu no
ooikana.)

"Kräuselnde Wellen" (sazanami) und "Fuji no yama", die in der Ästhetik der traditionellen Dichtkunst als besonders poetische Wörter galten, werden hier bewußt lächerlich gemacht. In der damaligen feudalen Zeit, in der die unmittelbare Kritik gegen die Politik und die Gesellschaft nicht möglich war, war solche bewußte Verunglimpfung der etablierten Wortschätze der traditionellen Dichtkunst eine raffinierte Form des Protestes, die von den hinreichend geschulten Großstädtern gut verstanden wurde. Bashōs später zunehmende Entfremdung von diesem sarkastischen Dandytum, die bereits in seiner Lebensgeschichte kurz erwähnt wurde, geschah nicht durch die bloße Rückkehr zu dem schweren Ernst der

traditionellen Dichtkunst, sondern durch die Radikalisierung der dem Geist des Haikai zugrunde liegenden Verrückung - Haikai bedeutet eigentlich "Komisches" oder "nicht Ernsthaftes" -, die über den die eigene Ohnmacht verdeckenden Zynismus der Danrin-Haikai-Dichter hinausging, deren Leben wegen ihrer finanziellen und sozialen Unsicherheit wesentlich von den Gönnern und Liebhabern abhängig war. Bashō schrieb später über den Geist seines Haikai-Gedichtes wie folgt:

"Das Schöne (fuga =風雅) ist für mich ein Ofen im Sommer und wie ein Fächer im Winter. Das widerstrebt den allgemeinen Vorstellungen und taugt nichts."(17)

Bashō gebrauchte mehrere Male diesen Ausdruck: "Ofen im Sommer" und "Fächer im Winter" zur Erklärung des Geistes der Ver-rückung (kyō =狂) oder der von ihm verstandenen Ver-rücktheit, die nicht in den normalen Vorstellungen aufgehen. Mit dem Ofen im Sommer meint er nicht nur die Unnützlichkeit seines Gedichtes für das praktische Leben, sondern auch die Verdichtung der vorhandenen Wirklichkeit, und zwar in dem Sinne, daß man die unerträgliche Hitze im Sommer mit dem Ofen noch unerträglicher macht, damit der Sommer als Sommer in der radikalen Verdichtung und Verdeutlichung der Wirklichkeit erfahren wird. Die Verrückung und Übertreibung der Wirklichkeit, die dem Haikai-Gedicht des Danrin-Stils eigen waren, wurden von Bashō zur Verrückung der Verrückung gemacht. Der spätere Haiku-Gedichte von Bashō bestimmende ernste Ton entstand nicht durch die billige Gestik des "Geistes der Schwere", sondern durch die über die Ver-rückung von der normalen Position unendlich hinausgehende Verrückung. Der Geist des Danrin-Haikais war der Geist des Profanen, der gegen das Heilige der traditionellen Dichtkunst gerichtet war. Er hat sich aber im Laufe der Zeit im Profanen ertränkt, weil die gegen das Heilige protestierende intellektuelle Kraft der Profanisierung sich gegen sich wandte und ihre profanisierende Kraft lahm legte. Bashō stand, als er merkte, daß das Danrin-Haikai seine ursprüngliche Frische verlor und zur selbstgefälligen zynischen Bewegung herabsank, vor der Gefahr, entweder mit hinabgezogen zu werden oder in die alte Welt der heiligen Dichtkunst zurückzukehren.

Bashō stand aber durch diese künstlerische Krise gleichzeitig vor der "existenzialen" Gefahr, entweder im Strudel des immer heftiger nach der auffälligeren Mode jagenden, zwar freien, aber bodenlosen Lebens der Großstadt sich selbst zu verlieren oder in die Bodenständigkeit der Heimat zurückzukehren. Im Winter des achten Jahres der Enpō-Zeit (1680) verließ er das rasende Großstadtleben und zog sich zurück in die kleine einsame Hütte Bashō-an am Stadtrand von Edo am Fluß Sumida, die ihm von seinem Schüler Sanpū (杉風) zur Verfügung gestellt wurde.

"Neun Lenze und Herbste lebte ich mühselig in der Stadt, und nun ziehe ich mich in die Hütte in Fukagawa zurück. Daß jener Dichter (Haku Raku Ten = 白楽天) mir jetzt sehr großartig vorkommt, der einmal sagte: 'Die Stadt Chōan (長安 = die Hauptstadt der Tang-Dynastie in China) ist seit jeher der Ort der Gewinnsucht, es ist für den Nichtbesitzenden schwer, dort zu leben', das kommt vielleicht daher, daß ich selber arm bin."(18)

Um den Tee in der Hütte zu bereiten
sammelt abgefallene Blätter
ach, der rauhe Winterwind.

柴の戸に茶を木の葉掻くあらし哉
(Shiba no to ni
cha o konoha kaku
arashi kana.)

Es ist hier bemerkenswert, daß Bashō sich in die Hütte zurückzog, die am Rande der Stadt, d.h. genau an der Grenze zwischen Stadt und Land lag. Es muß ihm vollkommen bewußt gewesen sein, daß er, der einst seine Heimat verlassen hatte und nun die Stadt verließ, weder zum Land noch zur Stadt gehörte. Er wußte, daß er nirgendwo zu Hause sein konnte. Die Hütte muß hier auch als eine besondere Form der Behausung verstanden werden, die weder Wohnung noch Nicht-Wohnung ist. Sein Sich-zurückziehen in die einsame Hütte am Stadtrand war keine bloß ohnmächtige Z u - f l u c h t , sondern ein konsequenter, bewußter Akt seines immer tiefer werdenden buddhistischen Denkens.

Im gleichen Jahr entstand das berühmte Haiku, das als eins der besten drei Haikus des Jahres in der Haiku-Sammlung Hono-bono-date (ほのぼの立) von dem Dichter Takamasa gefeiert wurde und das uns Bashōs damalige innere Verfassung verrät:

Auf dem blätterlosen Ast
sitzt eine Krähe
in der Abenddämmerung des Herbstes.

枯枝に烏のとまりたるや秋の暮
(Kare eda ni
karasu no tomaritaru ya
aki no kure.)

Es ist interessant, dieses Haiku mit jenem berühmten Gedicht Nietzsches zu vergleichen, das sich auf ein ähnliches Bild bezieht:

Die Krähen schrei'n
und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
bald wird es schnei'n, -
wohl dem, der jetzt noch - Heimat hat!

Nun stehst du starr,
schaust rückwärts, ach! wie lange schon!
Was bist du Narr
vor Winters in die Welt entflohn?

Die Welt - ein Tor
zu tausend Wüsten stumm und kalt!
Wer das verlor,
was du verlorst, macht nirgends Halt.

Nun stehst du bleich,
zur Winter-Wanderschaft verflucht,
dem Rauche gleich,
der stets nach kältern Himmeln sucht.

Flieg, Vogel, schnarr
dein Lied im Wüstenvogel-Ton! -
Versteck, du Narr,
dein blutend Herz in Eis und Hohn!

Die Krähen schrei'n
und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
bald wird es schnei'n, -
weh dem, der keine Heimat hat! (19)

Nietzsche verließ dann die "Märkte" der Städte, das "dumpfe deutsche Stuben-Glück" und zog nach Süden, wo die Götter noch lachen, in das Land der Zukunft der Kinder, während Bashō,

wie es später noch gezeigt werden wird, auf die ewige Reise ging, ohne irgendwo anzulangen, was wir nicht mehr als Zufall betrachten können.

Im Garten der Hütte pflanzte dann Tōsei - so hieß Bashō mit dem Künstlernamen - eine Bananenstaude (Bashō) und nannte seine Hütte nach der Staude: Bananenstaude-Hütte (Bashō-an). Seitdem pflegte man ihn Bashō zu nennen. Warum er so hieß, erklärte er selber in einem späteren Essay, das er kurz vor dem Aufbruch auf die große Reise nach Norden im Jahr 1689 schrieb und das den Titel trägt: "Bashō o utsusu shi" ("Umpflanzung der Bananenstaude"). Bashō pflanzte die Bananenstaude an die Gartenmauer um, damit freundliche Nachbarn sie während seiner Abwesenheit vielleicht ab und zu begießen und im Winter mit Stroh vor der Kälte schützen konnten.

"Ihre Blätter sind so breit, daß man mit ihnen eine Koto (das japanische breite Saiteninstrument) bedecken kann. Einige Blätter sind vom Wind so traurig gebrochen wie der Schwanz des Phönix, ihre zerrissenen grünen Fächer beklagen den Wind. Wenn die Staude auch blüht, sind ihre Blüten nicht prachtvoll. Obwohl sie einen dicken Stamm hat, leistet sie keinen Widerstand gegen die Axt. Im Vergleich zu anderen Bäumen im Gebirge ist sie ein Taugenichts. Ihre vornehme Eigenschaft liegt aber eben darin. Jener chinesische Priester Kaiso (懐素) soll mit ihren Blättern die Kunst des Pinselschreibens geübt und jener Gelehrte Chō Ōkyo (張旭渠) soll durch die Betrachtung ihrer frischen Blätter den Mut zum Studium gewonnen haben. Bei mir ist es aber anders als bei den beiden. Ich spiele nur unter dem Schatten ihrer Blätter und liebe es nur, daß sie gegen Wind und Regen so gebrechlich sind."(20)

In den Jahren seines Lebens in der Hütte Bananenstaude unterzog er sich, wie bereits erwähnt, Zen-Übungen beim berühmten Zen-Meister Bucchō, der in diesen Jahren zur Vermeidung der Streitigkeit um die Nachfolge des Ordens in einem kleinen Tempel in der Nähe von Bashōs Hütte weilte. Durch diese Zen-Übungen muß Bashō, wie die legendäre Entstehungsgeschichte des Haikus vom alten Teich uns verrät, eine entscheidende innere Wende erfahren haben, die ihn dazu bewog, seine letzte Zu-flucht Bashō-an, die er so liebte, zu verlassen und immer häufiger auf die Reise zu gehen, bis schließlich die Reise zum normalen Zustand seines Lebens

wurde. Die Reise war die letzte Konsequenz seines Dichtens und Lebens, seines dichtenden Lebens. Drei Jahre vor seinem Tod schrieb Bashō eine kurze Notiz, in der er diese letzte Konsequenz seines Denkens klar zum Ausdruck brachte:

"Notiz beim Verlassen der Hütte

Nachdem ich hier und dort umhergewandert war, überwinterte ich in der Stadt Tachibana-chō. Januar war bereits vorbei, es war Februar. Als ich mich aber überreden wollte, endlich mit der Jagd nach dem Windeshauch (Fūga = 風雅) aufzuhören und meinen Mund stumm zu halten (d.h. kein Gedicht mehr zu schreiben), fühlte ich plötzlich, daß mein Herz schon wieder von der Verlockung des Windes (Fuzei oder Fujo = 風情) gefangen wurde. Seltsame Dinge taumelten vor mir. Das mußte ein Werk des verführerischen Teufelsherzens des Windeshauches sein. Ich ließ nun alles liegen (hoge suru = 放下する) und verließ mit nur 100 Sen (Geldeinheit) meine Hütte, um wieder das Leben zu führen, das nur von Reisestock und Almosenschale gestützt wird. Wundersam ist mir zumute, daß ich wegen der Verlockung des Windes zum Bettler wurde!"(21)

In dieser Notiz sind die zwei für das Verständnis der Welt Bashōs entscheidenden Wörter gebraucht: Fūga (風雅) und Hōge (放下), die sich sehr schwer ins Deutsche übertragen lassen. Das erste Wort, Fūga, das hier vorläufig mit Windeshauch übersetzt ist, ist ein fester ästhetischer Begriff in Japan, dessen Bedeutung schon damals durch die lange Geschichte der traditionellen Waka-Dichtung den hohen Abstraktionsgrad erreichte und weit entfaltet war. Es ist aus zwei Wörtern: Fū (風 = Wind = Stil = Mode) und Ga (雅 = Miyabi = edle Schönheit = höfische Eleganz) zusammengesetzt und bedeutet etwa die schöne, interessante Erscheinung in der edlen, darum verletzlichen Feinheit. Man könnte es vielleicht mit "das feinsinnig Schöne" übersetzen. Bashōs Welt wurde von ihm selber oft als die Welt von Fūga, also als die Welt des feinsinnig Schönen bezeichnet, weil er diesen Begriff zur Vollkommenheit brachte. Dieses feinsinnig Schöne (Fūga) entsteht nach Bashō in der Umkehrung der Wirklichkeit (実) und der Unwirklichkeit (虚). Durch die konsequente Weiterführung der Theorie der Ver-rückung des Danrin-Haikai-Stils gelangte Bashō zur Einsicht, daß man sich nicht mit der bloßen Ver-rückung der Wirklichkeit von der vorgegebenen festen Stelle begnügen darf, sondern Wirklichkeit und Unwirklichkeit total umkehren muß, um gerade die Wirklichkeit des Wirklichen

erfassen zu können. Bashōs Haikai (Shōfu = Bashō-Stil) gewann seinen eigentümlichen Charakter eben durch diese totale Umkehrung von Wirklichkeit und Unwirklichkeit. Darum schrieb er:

"In der Welt gibt es Wirklichkeit (実) und Unwirklichkeit (虚). Wer in der Wirklichkeit spielt, leidet an der Unwirklichkeit. Wer aber unter Ausschluß der Wirklichkeit nur die Unwirklichkeit treibt, muß an der Wirklichkeit leiden."(22)

Durch diese Überlegung über das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit, in dessen Spannweite jedes künstlerische Leben sich bewegt, gewann er seine letzte Einsicht, die er gemäß seinem Hauptanliegen zur endgültigen Gestaltung seiner Theorie des Haikais anwandte.

"Die Sprache (die des Haikais) soll die Wirklichkeit darstellen, indem sie sich in der Unwirklichkeit bewegt. Denn es ist schwierig, in der Wirklichkeit seiend die Unwirklichkeit darzustellen."

"Alle Dinge wirken, indem sie in der Unwirklichkeit sind. Darum wirken sie nicht in der Unwirklichkeit, indem sie in der Wirklichkeit sind."(23)

Das feinsinnig Schöne (Fūga), das gemäß der japanischen Tradition, in der nicht die Frage von Gut und Böse, sondern die Frage von Schön und Häßlich das zentrale Problem war und ist, gewissermaßen mit der Wahrheit identifiziert werden darf, entsteht nach Bashō also nur dadurch, daß man nicht von der Wirklichkeit her die Unwirklichkeit, sondern von der Unwirklichkeit her die Wirklichkeit betrachtet und auf sie einwirkt. Die Welt wird nur dann interessant (omoshiroi) und schön, d.h. wahr (makoto), wenn von ihrer Unwirklichkeit her sie betrachtet und auf sie eingewirkt wird.

Bashōs Reise, dessen Anliegen die Erfahrung von Fūga war, muß nach dem Gesagten als eine spezifische Form des Lebens verstanden werden, in der von der Unwirklichkeit her die Wirklichkeit betrachtet und auf sie eingewirkt wird. Um eine solche Reise zu ermöglichen, mußte Bashō das normale Verhältnis von Reisen und Wohnen: man hat irgendwo einen festen Wohnsitz und geht ab und zu einmal auf die Reise, umkehren. Bashō mußte das Reisen, das nach dem normalen Verhältnis ein

Ausnahmezustand ist, zum normalen Zustand und das Wohnen, das ein normaler Zustand ist, zum Ausnahmezustand machen, um Fūga ausfindig zu machen. Er machte, um mit Bashōs Sprache zu sprechen, die "Reise zur Wohnung".

"Auf dem Weg (dem chinesisch verstandenen Tao der Wahrheit) gibt es zwei Zeichen, die das Wandern (Shō yō =逍遥) heißen. Sie bedeuten, daß man im Herzen das Spiel des Himmels (天遊) trägt und die Welt genießt (omoshirogaru = "interessant" machen). Erst dadurch scheint der Mond rein am Himmel und die Blumen blühen auf der Erde."(24)

Das Wort Spiel (遊 = Yu = Asobi) hat in der japanischen Denktradition, besonders in der zenbuddhistischen Tradition, keinen negativen, nicht-ernsthaften Beigeschmack, sondern wird gebraucht im Sinne der vollkommenen Unbe f a n g e n - h e i t , die mit der Befreiung gleichgesetzt werden kann.

Das zweite Wort, Hōge (放下), das in "Notiz beim Verlassen der Hütte" gebraucht wurde, ist ein spezifisch zenbuddhistischer Begriff, der ursprünglich einen seelischen Zustand der seligen und faszinierenden Schwebe charakterisiert, in dem man an "Nicht" haftet, d.h. in dem "das Seiende im Ganzen" in "Nicht" schwebt. Diesen Zustand erreicht man, wenn man alles "liegen" läßt, was einen haften und binden kann, um sozusagen liegen "gelassen" zu werden. Hōge bedeutet demnach einen Zustand der an "Nicht" haftenden Ge-lassenheit im Sinne des ruhigen Liegen-lassens und des Liegen-gelassen-werdens, einen Zustand der bewegten schwebenden Ruhe in der Leerheit. (Es ist hier bemerkenswert, daß Nietzsche den gleichen Zustand als "horror vacui" bezeichnete und daß Heidegger ihn trotz seines späteren Bekenntnisses zur "Gelassenheit" als "Angst" bezeichnete, während die zenbuddhistische Tradition ihn als den höchsten Zustand der Faszination akzeptierte und akzeptiert, ohne "horror" und "Angst" vor ihm zu haben.) Es ist nun unmöglich anzunehmen, daß Bashō, der, wie bereits berichtet, zenbuddhistisch außerordentlich gut geschult war, hier dieses Wort zufällig und unbedacht im Zusammenhang mit dem "Verlassen der Hütte" und mit dem Aufbruch zur Reise benutzt hätte, zumal er jeden Satz in seinem Tagebuch oder in anderen kleinen Aufsätzen und Kommentaren zu den Haikus mindestens zehn- bis

zwanzigmal zu korrigieren pflegte. Er verband also in dieser kurzen, aber unter Bashō-Forschern sehr berühmten Notiz das Wort Fūga (das feinsinnig Schöne) mit dem Wort Hōge (der Gelassenheit) sehr bewußt, um sich auf die Reise zu begeben, "um wieder das Leben zu führen, das nur von Reisestock und Almosenschale gestützt wird". Demnach muß die Reise Bashōs den einzigartigen Zustand und die Möglichkeit des menschlichen Daseins bedeuten, in dem das feinsinnig Schöne, die schöne, interessante Erscheinung mit der edlen, darum gebrechlichen Feinheit in der vollkommenen Gelassenheit erfahren wird.

Er beschrieb am Anfang seines größten und berühmtesten Reisetagebuches Oku no Hosomichi (奥の細道 = Der schmale Pfad des Nordens) von der Reise im Jahre 1689, das im allgemeinen als Höhepunkt seines Schaffens betrachtet wird, seine entscheidende Umkehrung von Wohnen und Reisen in Reisen und Wohnen in der ihm eigentümlichen knappsten Sprache:

"Sehnsucht nach dem Wandern

Monate und Tage sind ewige Reisende, und Reisen sind auch Jahre, wie sie so kommen und gehen. Schiffer, der sein Leben auf dem Schiff verbringt, oder Pferdeführer, der sein Pferd am Zaume führend dem Alter entgegenrollt - ja, sie befinden sich immer auf der Reise und machen die Reise zu ihrer Wohnung. Schon unter den früheren Dichtern gibt es viele, die auf der Reise starben. Und auch ich - seit wann mag es wohl sein - muß immerfort an die Wanderung denken, von Wind und Wolken verführt."(25)

Er löste vor dem Aufbruch zu dieser Reise seine Bleibe in der geliebten Hütte Bashō-an endgültig auf, wobei dieses Haiku entstand:

Es wandelt sich die Zeit,
so auch meine Hütte,
und ein Fremder rüstet darin zum Puppenfest.

草の戸も任賛る代ぞ雛の家
(Kusa no to mo
sumikawaru yo zo
hina no ie.)

Wie entschieden er seine letzte Zu-flucht verließ, verrät

auch ein Essay, das er im nächsten Jahr in einer versteckten Hütte auf einem Hügel am großen Biwa-See bei Kyoto schrieb, wo er sich von der Anstrengung der großen Reise nach dem Norden - sie dauerte acht Monate und Bashō legte mit seinem Gefährten Sora über 1.500 Kilometer zu Fuß zurück - ein paar Monate erholte. Er nannte die Hütte "Genju-an" (幻住庵 = "Hütte des unwirklichen Wohnens"). Für ihn war sogar die Hütte, die ja keine richtige Wohnung ist, der letzte Rest der Ansässigkeit, die er verneinen wollte. Er nannte sich darin auch "Schnecke, die ihr Häuschen verließ" oder "Sackträger, der seinen Sack verließ". Nachdem er die schöne Landschaft des Biwa-Sees und sein ungestörtes Einsiedler-Leben in der Hütte begeistert beschrieben hatte, verneinte er sofort auch dieses Einsiedler-Leben:

"Dies bedeutet nicht, daß ich nur Stille und Ruhe liebte und mich spurlos ins Gebirge zurückzöge. Ich ähnele nur einem Kranken, der ein bißchen müde an Menschen und scheu vor der Welt geworden ist."(26)

Gleich nach dieser Stelle hielt er Rückschau auf sein vergangenes Leben und beschrieb es zusammenfassend wie folgt:

"Wenn ich mich nun meiner zurückgelegten Jahre und Monate, meiner wegen Dummheit begangenen Sünden besinne, war es so, daß ich mal die Leute beneidete und ihnen nacheiferte, die ihre festen Samurai-Dienste hatten, mal in den Orden Buddhas eintreten wollte. Aber ich quälte mich gegen meine Erwartung auf der Wanderschaft mit Wind und Wolken und verschwendete mein Herz für Blumen und Vögel, bis das schließlich zu meinem Beruf wurde. Ohne Gabe und Intelligenz konnte ich keinen anderen Weg gehen. Haku Raku Ten (der berühmte chinesische Dichter) brach sein Herz für die Dichtung, der alte Dichter Toho wurde mager deswegen. Ich kann mich zwar, was literarische Begabung und Fähigkeit angeht, mit diesen Dichtern nicht messen. Aber ich dachte mir, daß diese Welt sowieso eine unwirkliche Wohnung ist, so daß alles gleich-gültig ist und ging ins Bett."(27)

Dadurch aber, daß er nicht bloß seine Hütte, sondern die ganze Welt als eine "unwirkliche Wohnung" (幻の栖) betrachtete, gewann seine Reise einen entschiedenen Charakter. Die radikale Umkehrung von Wirklichkeit und Unwirklichkeit, von Reisen und Wohnen führte ihn schon früher dazu, daß er mit dem radikalen Bewußtsein der äußersten Unmöglichkeit und

Unwirklichkeit seiner Wirklichkeit, d.h. mit dem Bewußtsein seines Todes auf die Reise gehen mußte. Seine Reise war aber nicht die Reise zum Tode, weil er nie die Wirklichkeit verneinte, sondern sie bloß von der Unwirklichkeit her zu betrachten und auf sie einzuwirken versuchte. Sie war die Reise m i t dem Tode. Darum schrieb er bereits am Anfang seines ersten Reisetagebuches Nozarashi-kiko (Tagebuch des verwitterten Skeletts):

"Nur gestützt auf den Reisestock des alten Denkers (Chuang-tzu =莊子), der da sagte: 'Ich breche zur tausend Kilometer langen Reise auf, ohne Reisegeld und Kost zu haben und gehe unter dem Mitternachtsmond in das Land des Nicht-Habens (無何有鄉) hinein', verließ ich meine armselige Hütte am Fluß im herbstlichen achten Monat des ersten Jahres Jōkyo. Die Stimme des Windes klang mir aber kalt."(28)

In meinem Herzen ist
das verwitterte Skelett,
der Wind umweht kalt meinen Leib.

野ざらしを心に風のしむ身かな
(Nozarashi o
kokoro ni kaze no
shimumi kana.)

Mit diesem klaren Bewußtsein seines Verendens irgendwo in der Öde reiste Bashō überall hin, ohne irgendwo ansässig zu werden. Er wohnte in der Reise, machte die Reise zu seiner Wohnung. Er betrachtete den Tod nicht vom Leben her, sondern umgekehrt das Leben vom Tode her, was die letzte Konsequenz seiner Umkehrung von Wirklichkeit und Unwirklichkeit war. Seine Reise war die Vollendung der Umkehrung von In-sein und Aus-sein in Aus-sein und In-sein. Seine Reise ging über alle Grenzen des feudalen Systems der damaligen Welt unendlich hinaus, dessen moralische und soziale Grundlage die bindende Kraft des Hauses im engeren Sinne war.(29)

Was war das Interesse seiner Reise, die ihn zu keinem Ziel führte, aber gleichzeitig über alle gegebenen Schranken hinausführte, denen alle damaligen Menschen - vielleicht genau wie die Menschen in unserer Zeit - unterworfen waren?

War es nur eine Fluchtbewegung? Was konnte er durch dieses radikale dichterische Leben des "Nichthaftenbleibens"(30) und des Nirgendwo-Wohnens erreichen? Er antwortete: Fūga, das feinsinnig Schöne. So wie er, d.h. seine ganze Person mit jenem Haiku vom alten Teich identisch war, war seine Reise identisch mit seinem ganzen Leben, das eine wundersame Verkettung und Kette der Augenblicke war, in denen Fūga sich offenbarte. Fūga war der letzte "Halt", der ihn nach dem Fahren- und Liegen-Lassen aller Dinge noch aufrechthielt. Seine Reise war nichts anderes als die Suche nach Fūga. Ist Basho dann vor diesem letzten Halt stehen und an ihm "verhaftet" geblieben? Konnte er deswegen nicht ein Mönch werden, weil er diesen letzten Halt nicht aufgeben konnte? Der Autor vermutet, daß Bashō noch weiterging, denn er war ein echter Zen-Buddhist, wenn er auch kein Mönch war oder vielleicht gerade, weil er in seiner dichterischen Aufgabe auf-gab, ein Mönch zu werden. Es scheint nun dem Autor die letzte Aufgabe der vorliegenden Arbeit zu sein, an diesem vorläufigen Ende der denkenden Reise zu fragen, wo und was Fūga für Bashō war.

Hattori Dohō (服部土芳), der einer der besten Schüler Bashōs war, berichtete in seinem theoretischen Buch Sanzōshi (三冊子), dessen Zweck die Aufrechterhaltung der Lehre Bashōs nach seinem Tode war, folgendes:

"Der Meister sagte einst: 'Die Veränderung des Alls ist die Quelle von Fūga (des feinsinnig Schönen). Alles, was ruhig bleibt, ist die Unveränderlichkeit. Das, was sich bewegt, ist die Veränderung. Wenn man es nicht festhält, bleibt es nicht stehen. Festhalten bedeutet Ansehen und Anhören. Fliegende Blumen und fallende Blätter, die sich hin und her zerstreuen, verlieren ihre Lebendigkeit spurlos nach dem Stillwerden, wenn sie nicht angesehen und nicht angehört werden."(31)

Man darf hier aber nicht mißverstehen, daß Bashō mit seiner Dichtung die werdende flüchtige Erscheinung der Welt festhalten und zum Sein verewigen wollte. Dieses Festhalten ist nach ihm ein Festbleiben, das entsteht, wenn zwei Bewegungen dieselben Geschwindigkeiten und dieselben Richtungen haben. Ein solches Festbleiben des Werdens ist

nur dann möglich, wenn das Werden der Natur mit dem Ansehen und Anhören identisch wird. Der Dichter, der das Werden der Natur fest-halten will, muß selber von den Bäumen fallen und sich fallen lassen wie Blumen und Blätter. Darum schrieb Dohō:

"Der Spruch des Meisters (Bashō): 'Man soll das, was die Kiefer betrifft, von der Kiefer lernen, und das, was den Bambus betrifft, vom Bambus lernen', bedeutet, daß wir uns von unserem Ich-Willen befreien sollen. Man pflegt dieses Lernen im selbstgefälligen Sinne zu verstehen und nicht eigentlich zu lernen. Das Lernen heißt, in die Dinge und ihre feinen Erscheinungen hineingehen, damit man Mit-gefühl mit ihnen haben kann, das Haiku entstehen läßt. Wenn auch die Erscheinungen klar zum Ausdruck gebracht werden, erreicht das Gefühl des Dichters das Wesen der Dinge nicht, wenn sein Gefühl nicht natürlich von den Dingen kommt, weil die Dinge und das Selbst des Dichters sich entzweien."(32)

Fūga entsteht demnach in der absoluten Identität und im absoluten Mit-sein mit der Natur, durch das aktive Hineingehen des Dichters in die Natur. Dieses aktive Hineingehen in die Natur, dieser sich selbst mit Blumen und Blättern fallen "lassende", ge-lassene Gang des Dichters ist die Reise im eigentlichen Sinne. Das Lassen der Gelassenheit ist, so seltsam es klingen mag, für Bashō das aktive, ja das eigentliche Tun der Menschen. Der Dichter muß sich fallen lassen und verlassen, um in die Dinge hineingehen zu können und den Eingang zum Mit-sein und Mit-gefühl mit der Natur zu gewinnen. Dann ereignet sich die eigentümliche Freiheit der Ge-lassenheit, die ihm ermöglicht, den Verlaß auf die Natur und die unendliche Gleichzeitigkeit mit ihr zu gewinnen. Bashō schrieb in diesem Sinne in seinem Tagebuch Oi no kobumi (笈の小文):

"Wer im Fūga lebt, folgt der Natur und macht die vier Jahreszeiten zu seinen Freunden. Er sieht überall Blumen, er sieht überall den Mond. Wenn die Gestalt des Menschen nicht die Blume ist, ist er wie ein Barbar. Wenn sein Herz nicht die Blume ist, ist er wie ein Tier. Entfernt von Barbaren, entfernt von Tieren, soll man der Natur folgen und in die Natur zurückkehren."(33)

Fūga (das feinsinnig Schöne) ereignet sich in der unendlichen Gleichzeitigkeit von Dichter und Natur. Das Haiku, das nichts anderes als der Ausdruck von Fūga ist, ist der Ausdruck dieser unendlichen Gleichzeitigkeit, der sich das So-sein

der Natur immer von neuem in der unendlichen Kette der Augenblicke offenbart. Die Rückkehr in die Natur, von der hier die Rede ist, ist aber nur möglich durch das Aus-gehen des Dichters, durch seinen Ausgang aus dem gewohnten und verwöhnten Zu-hause ins Freie, ins Unbekannte. Das aber ist die Reise.

Am Ende seines Lebens machte Bashō aber noch einen letzten Schritt zur Vollendung seiner Reise. Im letzten Jahr seines Lebens fing er plötzlich wieder an, von der Wichtigkeit der spielerischen Leichtigkeit (karomi =軽み) beim Haiku zu reden, was von seinen Schülern, die inzwischen gewöhnt waren, in der künstlerischen schweren Ernsthaftigkeit das Wesensmerkmal des Shōfu-Stils (Bashō-Stil) zu sehen, mit befremdetem Gefühl aufgenommen wurde. Ein Haiku, das im letzten Jahr seines Lebens entstand, lautet:

Kräuselnde Wellen (des Meeres);
im Duft des Windes
tanzen sie liebend miteinander. (Vgl. S. 155)

さざ波や風の薫りの相拍子
(Sazanami ya
kaze no kaori no
aibyoshi.)

Die Schüler konnten nicht einsehen, daß diese spielerische Leichtigkeit (karomi) kein Rückfall in den scherzhaften Zynismus des Danrin-Haikai-Stils, sondern das Resultat der letzten Vollendung der Reise Bashōs war. Am Anfang der Tafel der Grundregeln des Shōfu-Haikai-Stils (Bashō-kuketsu = 芭蕉口訣), die auf Anordnung Bashōs nach seinem Tode von seinen Schülern aufgestellt wurde, steht aber:

"Wenn man in die Form (kaku =格) hineingeht, aber nicht aus ihr herauskommt, bleibt man eng; wenn man aber nicht in die Form hineingeht, gerät man auf falsche Wege. Nur dadurch, daß man in die Form hineingeht und dann aus ihr herauskommt, gewinnt man die ungebundene Freiheit (jizai =自在). Man soll daher viele Gedichte und Prosa 'schmecken', das Herz auf dem aufsteigenden Weg spielen lassen und nach allen Meeresrichtungen (Himmelsrichtungen) Haiku schreiben." (54)

Wir wundern uns nicht mehr, wenn wir hier erfahren, daß Bashō am Ende seines Lebens sogar sein Haiku verließ, wie sein Schüler Shikō (支考), der am Sterbebett Bashōs in Osaka zugegen war, berichtete.

"Der Meister sagte: 'An der Schwelle von Leben und Tod stehend, sollte ich eigentlich aufhören, Haiku zu dichten. Ich habe mein Herz aber auf diesen Weg (Haiku) konzentriert und nur so über die Hälfte von hundert Jahren gelebt. Nun wandere ich, wenn ich im Schlaf bin, zwischen morgendlichen Wolken und abendlichem Rauch und bin, wenn ich wach bin, ständig überrascht von Bergen, Gewässern und den Stimmen der Vögel. Buddha warnte davor und nannte es das hartnäckige Festhalten (妄執). Das trifft genau auf mein Leben zu. Wenn ich noch weiterleben werde, möchte ich versuchen, das Haikai meines Lebens zu vergessen. Es ist aber vielleicht zu spät. Schade.'"(35)

Mit dieser Beteuerung, sein Haikai vergessen zu wollen, erreichte Bashō die Vollendung seiner Reise, denn er war nun weder Zivilmensch noch Mönch, noch Samurai, noch Dichter, er war Niemand, d.h. er war nichts anderes als Bashō selber in seiner eigentlichen Gestalt. Er war weder i n der Stadt noch a u f dem Land, noch i n der Hütte, sondern er war nirgendwo und überall. Seine Reise war die Reise auf jenem Weg der Mitte Buddhas, ein ewiges Fortgehen von Zu-hause (pra = fort, vāsa = Haus, pravāsa = Reise). Sie war ein langer, mühseliger Gang, der zum "Nicht" führte. Darum darf man Bashō nicht billigerweise als Erleuchteten oder Erwachten bezeichnen, denn er war ein echter Zen-Buddhist, dessen Erleuchtung die Erleuchtung der Nicht-Erleuchtung war.

Edel ist der,
der trotz des Blitzes
nicht zur Erleuchtung gelangt.

稲妻に悟らぬ人の貴さよ
(Inazuma ni
satoranu hito no
tattosaya.)

Bashōs Reise war keine große Weigerung gegen die Macht des Leibes, sondern der g r o ß e V e r z i c h t auf alles, was sie ihm anbot, um ihn zu binden und zu fesseln.

Wer aber auf die gewöhnende und verwöhnende, versichernde, aber in dieser Sicherheit uns verhaftende Macht des Hauses verzichten kann, muß große Fülle und Stärke in sich tragen. Dieser Verzicht aus Fülle und Stärke ist nichts anderes als jene buddhistische Tugend "dāna" (布施 = 喜捨 = freiwilliger Verzicht, freudige Auf-gabe). Was und wieviel Bashō uns durch seinen großen Verzicht geben konnte, merken wir erst jetzt im ausgehenden 20. Jahrhundert. Es scheint dem Autor nicht ohne Bedeutung für die Zukunft der immer rasender fortschreitenden Welt zu sein, einmal im ganzen Ernst zu fragen, was wir durch einen derartigen großen Verzicht gewinnen können. In einer Zeit, in der keiner mehr auf seine Vorteile und Überflüsse zu verzichten vermag und in der Menschen mit fetten Bäuchen durch diese Unfähigkeit des Verzichtens sich selbst zu ersticken anfangen, scheint es sich doch zu lohnen, jene un-heimliche, un-gewöhnliche Welt der Reise Bashōs kennenzulernen.

Sein letztes Haiku lädt uns zur ewigen Reise ein:

Auf der Reise krank geworden
träume ich noch immer
vom Wandern in der Öde.

旅に病んで夢は枯野をかけ廻る
(Tabi ni yande
yume wa kare no o
kakemeguru.)

Berlin, 20. März 1973

Anmerkungen

Anlaß zur Reise, Entschluß zur Reise

(1) Um einige Beispiele zu nennen: Saigyo (西行), Sogi (宗祇), vor allem Bashō (芭蕉)

(2) Karl Eugen Neumann, "Die Reden Gotamo Buddhos", Artemis Verlag, 1957, B. III, S. 52 - 53

(3) Martin Heidegger, "Was ist Metaphysik?", 7. Aufl., Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1955, Einleitung

(4) Heidegger, "Nietzsche", B. II, S. 193

(5) Vgl. Karl Löwith, "Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen", Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1956, S. 142 - 160

(6) Das japanische Wort Tetsugaku (哲学 = Philosophie = Wissenschaft der Weisheit) ist erst vor 90 Jahren von Nishi Amane (西周) erfunden worden. Vgl. Nakamura Yujiro (中村雄二郎) "Tetsugaku no hihan to koso" (哲学の批判と構想) in "Tetsugaku" (The Philosophie) No. 19, 1969

(7) Friedrich Nietzsche, "Sämtliche Werke in zwölf Bänden", Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964, B. 9, S. 4 (4). Alle nachfolgenden Stellen von Nietzsche werden aus dieser Ausgabe zitiert. Die Zahl in der Klammer ist die Nummer des jeweiligen Aphorismus.

(8) Heidegger, "Nietzsche", B. II, S. 199 - 202

(9) Nietzsche, B. 9, S. 4 (4)

(10) dto.

(11) dto.

(12) Heidegger, "Was ist Metaphysik?", Einleitung, S. 21

(13) Heidegger, "Der Satz vom Grund", 2. Aufl., hersg. von Günther Neske, Pfullingen, 1957, S. 198 - 199

(14) Heidegger, "Was ist Metaphysik?", S. 9

(15) Heidegger, "Gelassenheit", hersg. von Günther Neske, Pfullingen, 1959. Vgl. S. 25, S. 34 - 40

(16) dto., S. 32

(17) nirvana bedeutet auch "auslöschen". Vgl. Th. Stcherbatsky, "Daijo Bukkyo Gairon" (大乗仏教概論),

übersetzt von Kanaoka Shūyū (金岡秀友), Risosha Verlag, Tokyo, 1957, S. 4

(18) "Dhammapada", XI, 154, "Die Reden Gotamo Buddhos", übersetzt von Karl Eugen Neumann, B. III, S. 649

(19) Matsuo Basho, "Oku no hosomichi" (奥の細道). Alle Stellen von Basho werden, wenn nicht besonders vermerkt, aus "Teihon Basho Taisei" (定本芭蕉大成 = Große kritische Ausgabe der Schriften Bashos und seiner Schüler) zitiert, Sanseido Verlag, Tokyo, 1962

(20) Ein grausames Beispiel: Der rituelle Selbstmord des berühmten Schriftstellers Mishima Yukio (三島由起夫). Vgl. sein Essay "Taiyo to tetsu" (太陽と鉄 = Sonne und Eisen) in "Mishima Yukio Bungakuronshu (三島由起夫文学論集), Kodansha Verlag, Tokyo, 1970

(21) "Basho Taisei", Nr. 331. Alle Haikus von Basho werden aus diesem Buch zitiert.

Abreise

(1) Nietzsche, B. 8, S. 538

(2) Heidegger, "Was heißt Denken?", 2. Aufl., Max Niemeyer Verlag, 1961, S. 11

(3) Der Autor denkt hier an das hohe Maß der Umweltzerstörung in Japan.

(4) Goethe, "Zur Farbenlehre - Didaktischer Teil", Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1955, S. 5, 6

(5) Ernst Bloch, "Geist der Utopie", Paul Cassirer Verlag, Berlin, 1923, S. 3

(6) Aus dem Mahaparinibbana-Sutta, Digh.-Nik. 16

(7) Vgl. Helmut Gollwitzer, "Krummes Holz - aufrechter Gang, Zur Frage nach dem Sinn des Lebens", 5. Aufl., Chr. Kaiser Verlag, München, 1972, Vorwort

(8) Vgl. Heidegger, "Sein und Zeit", 10. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963, S. 350 - 352, S. 382 - 392

(9) Vgl. Bernhard Groethuysen, "Über das Leben" im Aufsatz "Evangelische Theologie", 7. Jahrgang, Chr. Kaiser Verlag, München, 1947/8, S. 255

(10) "Prajna-paramita-hridaya-sutram", zitiert aus "Kaisetsu

Bongogaku" (解説梵語学) von Sakaki Ryozaburo, 4. Aufl., Shuchiin Daigaku Shuppanbu, 1958, S. 242

Der Wegweiser

(1) "Dhammapada", XI, 153, 154
(2) Nietzsche, B. 6, S. 241
(3) dto., S. 92
(4) Nietzsche, B. 11, S. 444 (1209)
(5) Vgl. Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung", Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1961, S. 32
(6) Vgl. Nietzsche, B. 9, S. 660 (1005)
(7) Nietzsche, B. 6, S. 154
(8) dto., S. 155
(9) dto., S. 79
(10) Heidegger, "Nietzsche", B. I, S. 44 - 46
(11) dto., S. 44
(12) Ein Beispiel des engen Zusammenhanges zwischen der Psychoanalyse und dem Buddhismus ist "Zen-Buddhismus und Psychoanalyse" von Erich Fromm, Daisetz Teitaro Suzuki, Richard de Martino, Suhrkamp Taschenbuch Nr. 37.
(13) Karl Löwith, "Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen", vgl. S. 15 - 24

Unterwegs zu Nietzsche

(1) Nietzsche, B. 9, S. 379
(2) Nietzsche, B. 6, S. 27
(3) Nietzsche, B. 9, S. 17
(4) Schopenhauer, "Parerga und Paralipomena", Sämtliche Werke, B. 5, hersg. von Arthur Hübscher, Brockhaus Verlag, Leipzig, 1938, S. 3
(5) dto.
(6) Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung", S. 164
(7) Schopenhauer, "Parerga und Paralipomena", S. 26 - 27
(8) dto., S. 30

(9) Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung", S. 25

(10) Vgl. Karl Löwith, "Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen", S. 142 - 161; Michael Landmanns Aufsatz "Schopenhauer heute" in "Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1957; Max Scheler, "Die Stellung des Menschen im Kosmos", Otto Reichl Verlag, 1928, S. 84 - 85; Heidegger, "Nietzsche", B. I, S. 473 - 481

(11) Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung", S. 105

(12) dto.

(13) dto.

(14) dto.

(15) dto., S. 106

(16) Vgl. Sigmund Freud, "Gesammelte Werke", B. VI, "Der Witz und seine Erziehung zum Unbewußten", Imago Publishing Co. LTD., 1948, S. 131 - 155

(17) Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung", S. 106

(18) dto.

(19) dto., S. 107

(20) Vgl. Heidegger, "Nietzsche", B. II, S. 173 - 183

(21) Schopenhauer, "Parerga und Paralipomena", S. 26

(22) Vgl. Heidegger, "Nietzsche", B. II, S. 173 - 228

(23) Nietzsche, B. 9, S. 16 (12)

(24) Heidegger, "Nietzsche", B. II, S. 147

(25) Vgl. Max Scheler, "Die Stellung des Menschen im Kosmos", S. 84 - 85; Erich Fromm, Suzuki Daisetsu, "Zen-Buddhismus und Psychoanalyse", S. 102 - 112; Karl Löwith, "Nietzsches Philosophie...", S. 142 - 161

(26) Löwith, "Nietzsches Philosophie...", S. 142 - 161

(27) Fromm, Suzuki, "Zen-Buddhismus und Psychoanalyse", S. 112

(28) René Descartes, "Abhandlung über die Methode", übersetzt von Artur Buchenau, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1905, S. 9

(29) S. 142 - 161

(30) G.W.F. Hegel, "Phänomenologie des Geistes, Vorrede",

Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, S. 30

(31) Vgl. Michael Landmanns Aufsatz "Schopenhauer heute" in "Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, S. XXIX

(32) Vgl. Schopenhauer, "Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", S. 122 - 125

(33) dto., S. 123

(34) Schopenhauer, "Die Welt als Wille und Vorstellung", S. 162

(35) dto., S. 181

(36) dto., Anhang, S. 564

(37) dto., S. 173 - 182

(38) dto., S. 156

(39) dto., S. 558

(40) Nietzsche, B. 6, S. 34

(41) Nietzsche, B. 9, S. 366 (532)

(42) dto.

(43) Nietzsche, B. 5, S. 6 (2)

(44) Nietzsche, B. 9, S. 4

(45) dto.

Die erste Station: Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht

A)

(1) Nietzsche, B. 7, S. 31

(2) Nietzsche, B. 6, S. 35

(3) Nietzsche, B. 7, S. 20

(4) Nietzsche, B. 9, S. 330 (470)

(5) dto.

(6) Vgl. Klaus Heinrich, "Parmenides und Jona", Suhrkamp Verlag, 1966, S. 31 - 60

(7) Nietzsche, B. 9, S. 290 (424)

(8) dto.

(9) Nietzsche, B. 8, S. 174

(10) dto.

(11) Nietzsche, B. 9, S. 675 (1032)
(12) Nietzsche, B. 2, S. 612
(13) dto.
(14) dto., S. 618
(15) dto.
(16) dto., S. 612
(17) dto., S. 612 - 613
(18) dto., S. 614
(19) dto., S. 617 - 618
(20) Nietzsche, B. 11, S. 88
(21) Nietzsche, B. 8, S. 174
(22) Nietzsche, B. 9, S. 684 (1051)
(23) dto., S. 685 (1051)
(24) Nietzsche, B. 8, S. 80 - 81
(25) Nietzsche, B. 7, S. 160 (231)
(26) Nietzsche, B. 8, S. 399 - 400

B)

(1) Vgl. Sören Kierkegaard, "Die Krankheit zum Tode", Gesammelte Werke Nr. 24, 25, übersetzt von Emanuel Hirsch, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1954, S. 8
(2) Nietzsche, B. 4, S. 109 (124)
(3) Nietzsche, B. 9, S. 468 (692)
(4) Nietzsche, B. 7, S. 25 (19)
(5) Nietzsche, B. 9, S. 447 (668)
(6) Nietzsche, B. 7, S. 334
(7) dto.
(8) Nietzsche, B. 9, S. 445 - 446 (666)
(9) Vgl. Klaus Heinrich, "Parmenides und Jona", S. 182 - 189
(10) Nietzsche, B. 9, S. 438 (656)
(11) dto., S. 427 (634)
(12) dto., S. 430 (636)
(13) dto., S. 439 (658)
(14) dto., S. 450 (675)
(15) dto., S. 447 (668)
(16) dto.
(17) dto., S. 433 (478)

(18) Nietzsche, B. 11, S. 114 (311)
(19) Nietzsche, B. 9, S. 474 (702)
(20) dto.
(21) dto.
(22) Nietzsche, B. 6, S. 34
(23) Nietzsche, B. 9, S. 421 (619)
(24) dto., S. 424 (627)
(25) dto.
(26) dto., S. 437 (655)
(27) dto.
(28) dto., S. 431 (639)

c)

(1) Vgl. Heidegger, "Was ist Metaphysik?", S. 27
(2) Nietzsche, B. 6, S. 8
(3) Nietzsche, B. 4, S. 108 (120)
(4) Nietzsche, B. 6, S. 31
(5) Nietzsche, B. 9, S. 20 (20)
(6) Nietzsche, B. 8, S. 206
(7) dto., S. 31
(8) dto.
(9) Nietzsche, B. 9, S. 337 (481)
(10) Nietzsche, B. 8, S. 206
(11) Nietzsche, B. 9, S. 33 (44)
(12) Vgl. dto., S. 10 (2)
(13) dto., S. 8
(14) dto.
(15) dto., S. 7
(16) dto., S. 3
(17) dto., S. 10 (2)
(18) dto., S. 8
(19) dto., S. 13 (12 A)
(20) Nietzsche, B. 11, S. 444 (1209)
(21) Nietzsche, B. 9, S. 395 (580)
(22) dto., S. 19 (19)

D)

(1) Nietzsche, B. 8, S. 209
(2) Nietzsche, B. 6, S. 25
(3) dto., S. 5, 6
(4) Vgl. Ivo Frenzel, "Nietzsche", S. 127 - 132
(5) Nietzsche, B. 9, S. 20 (22)
(6) dto., S. 12 (10)
(7) Sören Kierkegaard, "Krankheit zum Tode", Gesammelte Werke Nr. 24, 25, S. 47, 67
(8) Vgl. Ernst Bloch, "Das Prinzip Hoffnung", Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1959, S. 129 - 203
(9) Nietzsche, B. 9, S. 14 (12 A)
(10) dto., S. 3
(11) Nietzsche, B. 6, S. 79
(12) dto.
(13) Vgl. Klaus Heinrich, "Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen", S. 136, 137
(14) Nietzsche, B. 6, S. 81
(15) dto., S. 84, 363
(16) Ivo Frenzel, "Nietzsche", rowohlts monographie, 1966, S. 106
(17) Nietzsche, B. 6, S. 363
(18) Max Stirner, "Der Einzige und sein Eigentum", Reclam, S. 423
(19) Nietzsche, B. 9, S. 90 (125)
(20) Nietzsche, B. 6, S. 80
(21) Nietzsche, B. 8, S. 204
(22) Nietzsche, B. 9, S. 387 (567)
(23) Nietzsche, B. 6, S. 27
(24) dto., S. 80
(25) dto., S. 5
(26) Vgl. Klaus Heinrich, "Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen", S. 136
(27) Nietzsche, B. 9, S. 439 (652)
(28) Nietzsche, B. 6, S. 204
(29) dto., S. 12
(30) Nietzsche, B. 8, S. 179
(31) dto., S. 349

(32) Nietzsche, B. 6, S. 146
(33) dto.
(34) dto., S. 148
(35) dto., S. 153, 154
(36) dto., S. 155
(37) dto., S. 149
(38) dto., S. 153
(39) dto., S. [illegible]
(40) dto., S. 359
(41) Nietzsche, B. 9, S. 418 (617)
(42) Nietzsche, B. 6, S. 341

Die zweite Station: Heideggers Andenken an das Sein
A)

(1) Nietzsche, B. 9, S. 3
(2) Heidegger, "Gelassenheit", Günther Neske Verlag, 1959, S. 15
(3) Heidegger, "Vorträge und Aufsätze", Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1954, S. 184 usw.
(4) Heidegger, "Was heißt Denken?", zweite Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1961, S. 2
(5) dto., S. 55
(6) Heidegger, "Was ist Metaphysik?", siebente Auflage, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1955, S. 7
(7) Heidegger, "Aus der Erfahrung des Denkens", Günther Neske Verlag, 1954
(8) Heidegger, "Gelassenheit"
(9) Heidegger, "Über den Humanismus", Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., S. 45
(10) Heidegger, "Was ist Metaphysik?", S. 9
(11) dto., S. 10
(12) Heidegger, "Was ist Metaphysik?", S. 12
(13) Heidegger, "Was heißt Denken?", S. 30
(14) dto.
(15) dto., S. 59
(16) dto.
(17) Nietzsche, B. 9, S. 329 (466)

(18) Nietzsche, B. 11, S. 103 (270)
(19) Heidegger, "Nietzsche", B. II, S. 347; "Was ist Metaphysik?", S. 22
(20) Schopenhauer, "Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", S. 12
(21) dto.
(22) Vgl. Heidegger, "Satz vom Grund", zweite Auflage, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1957, S. 191 - 211
(23) Heidegger, "Was ist Metaphysik?", S. 26
(24) dto.
(25) dto., S. 27
(26) dto., S. 28
(27) dto.
(28) dto.
(29) Heidegger, "Sein und Zeit", zehnte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963, S. 184 - 191
(30) Heidegger, "Was ist Metaphysik?", S. 31
(31) dto.
(32) dto.
(33) Heidegger, "Sein und Zeit", S. 184 - 186
(34) Heidegger, "Was ist Metaphysik?", S. 32
(35) dto., S. 34
(36) dto., S. 28
(37) dto., S. 34
(38) dto.
(39) Nietzsche, B. 9, S. 387 (567)
(40) Heidegger, "Was ist Metaphysik?", S. 39
(41) dto.
(42) dto., S. 36
(43) s. Heidegger, "Nietzsche", B. I, S. 44; "Vorträge und Aufsätze", S. 113
(44) Heidegger, "Gelassenheit", S. 32
(45) dto.
(46) Heidegger, "Über den Humanismus", S. 17
(47) Ein Beispiel: "Aus einem Gespräch von der Sprache, zwischen einem Japaner und einem Fragenden" in Heideggers "Unterwegs zur Sprache", Günther Neske Verlag, 1959, S. 85 - 155
(48) Heidegger, "Vorträge und Aufsätze", S. 101 - 126

(49) dto., S. 107
(50) dto., S. 125 - 126
(51) dto., S. 126
(52) dto.
(53) Heidegger, "Über den Humanismus", S. 17
(54) dto.
(55) Heidegger, "Einführung in die Metaphysik", Max Niemeyer Verlag, 1953, S. 16
(56) Heidegger, "Gelassenheit", S. 34
(57) dto., S. 67
(58) dto., S. 66
(59) Heidegger, "Vorträge und Aufsätze", S. 102

B)

(1) Heidegger, "Was ist Metaphysik?", S. 48
(2) Nietzsche, B. 10, S. 333
(3) Nietzsche, B. 9, S. 220
(4) Heidegger, "Sein und Zeit", S. 127
(5) dto.
(6) dto., S. 184
(7) dto.
(8) dto., S. 186
(9) dto.
(10) dto., S. 188
(11) dto.
(12) dto., S. 189
(13) dto.
(14) dto.
(15) dto.
(16) Heidegger, "Was ist Metaphysik?", S. 47
(17) dto.
(18) dto.
(19) Heidegger, "Sein und Zeit", S. 266
(20) dto.
(21) dto., S. 317
(22) dto., S. 329

c)

(1) Heidegger, "Über den Humanismus", S. 43
(2) Heidegger, "Was ist Metaphysik?", S. 47
(3) Heidegger, "Was heißt Denken?", S. 141
(4) Heidegger, "Sein und Zeit", S. 54
(5) dto.
(6) Heidegger, "Über den Humanismus", S. 19
(7) dto.
(8) Heidegger, "Was heißt Denken?", S. 143
(9) dto.
(10) Heidegger, "Über den Humanismus", S. 45
(11) Vgl. Sir Monier Monier-Williams, M.A., "Sanskrit-English Dictionary", New Edition, Oxford University Press, 1970; Sakaki Ryozaburo, "Kaisetsu Bongogaku", Shuchiin-daigaku Shuppanbu, 1958
(12) Heidegger, "Über den Humanismus", S. 40
(13) dto., S. 41
(14) Heidegger, "Einführung in die Metaphysik", S. 54
(15) Heidegger, "Über den Humanismus", S. 45
(16) dto.
(17) dto., S. 26
(18) Heidegger, "Vorträge und Aufsätze", S. 47

Die dritte Station: Buddhas Lehre vom Hausverlassen

(1) Dhammapada Nr. 276
(2) Majjhima-Nikayo, übersetzt von Karl Eugen Neumann, S. 214
(3) s. Helmut Gollwitzer, "Krummes Holz - aufrechter Gang", fünfte Auflage, Chr. Kaiser Verlag, 1972, S. 158
(4) Nietzsche, B. 8, S. 209
(5) s. Hermann Oldenburg, "Buddha", 13. Auflage, Cotta Verlag, Stuttgart, 1964, S. 137
(6) Th. Stcherbatsky, "The Central Cencention of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma", Royal Asiatic Society, London, 1923, ins Japanische übersetzt von Kanaoka Shuyu: "Shojo-Bukkyo Gairon", 2. Auflage, Risosha Verlag, Tokyo, 1969, S. 35
(7) Mahavagga I, 6; vgl. Oldenburg, "Buddha", S. 137

(8) Nietzsche, B. 7, S. 334
(9) Nakamura Gen, "Indoshisoshi" (インド思想史), Iwanami Verlag, Tokyo, 1956
(10) Oldenburg, "Buddha"
(11) Masutani Fumio (増谷文雄), "Bukkyo to Kiristokyo no hikaku kenkyu" (仏教とキリスト教の比較研究 = A Comparative Study of Buddhism and Christianity); "Atarashii Bukkyo no kokoro" (新しい仏教のこころ), Kodansha, Tokyo, 1967; "Butsuda, sono shogai to shiso (仏陀), Kadokawa shinsho 62, Tokyo, 1965
(12) Oldenburg, "Buddha", S. 218; Majjhima-Nikayo I
(13) Nietzsche, B. 9, S. 425 (631)
(14) dto., S. 370 - 371 (545)
(15) dto., S. 418 (617)
(16) dto., S. 696 - 697 (1067)
(17) Nietzsche, B. 6, S. 241
(18) Heidegger, "Über den Humanismus", S. 45
(19) Friedrich Kluge, "Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache", 20. Auflage, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1967, S. 285
(20) Klaus Heinrich, "Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen", S. 129
(21) Vgl. Sigmund Freud, "Jenseits des Lustprinzips", Gesammelte Werke, B. 13, Imago Publishing Co., LTD., London, 1947, S. 41
(22) Th. Stcherbatsky, "Shojo-Bukkyo Gairon", S. 13
(23) Oldenburg, "Buddha", S. 137
(24) Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, "Deutsches Wörterbuch", XIV, Hirzel Verlag, Leipzig, 1960, S. 138
(25) Nietzsche, B. 9, S. 41
(26) Karl Eugen Neumann, "Die Reden Gotamo Buddhos", Digha Nikayo 16, S. 253
(27) dto., S. 252
(28) s. Nagao Masato (長尾雅人), "Daijo Butten" (大乗仏典), Chuokoron-sha Verlag, Tokyo, 1968, S. 45
(29) dto., S. 35 - 66
(30) dto., Arya-vajracchedika bhagavati prajna-paramita 14 b
(31) dto., 14 e
(32) Heidegger, "Gelassenheit", S. 32

(33) Kino Kazuyoshi (紀野一義), "Zen, Gendai ni ikirumono", NHK Verlag, Tokyo, 1971, S. 98 - 101; Alan W. Watt, "Zen-Buddhismus, Tradition und lebendige Gegenwart", rowohlts deutsche enzyklopädie, 1961, S. 118
(34) dto., S. 119

Die vierte Station: Bashos Reise

(1) Als man das berühmte deutsche Volkslied "Am Brunnen vor dem Tore" ins Japanische übertrug, übersetzte man "Lindenbaum" falscherweise mit "Bodhibaum" (Baum der Erleuchtung Buddhas).
(2) Bashos Lebensgeschichte wurde nach folgenden Quellen dargestellt: Ota Mizuho (大田水穂), "Basho Haikai no konpon mondai" (芭蕉俳諧の根本問題), Meicho kankokai, Tokyo, 1966; Abe Kimio (阿部喜三男), "Matsuo Basho" (松尾芭蕉), Yoshikawa kobunkan Verlag, Tokyo, 1963; Hiromatsu Tamotsu (広松保), "Basho, sono Tabi to Haikai", NHK Verlag, Tokyo, 1970
(3) Furuta Shokin (古田紹欽), "Bukkyo towa nanika" (仏教とは何か), Gendai kyoyo bunko 632, S. 34 - 57
(4) Suzuki Daisetsu (鈴木大拙), "Zen to nippon bunka" (禅と日本文化), Iwanami shinsho 75, Tokyo, 1968, Kapitel 7
(5) dto.
(6) dto.
(7) Furuta, "Bukkyo towa nanika", S. 46 - 47
(8) dto., S. 48
(9) Dieses Wort bedeutet auch "alt werden" und kann auf jeden Fall verbal verstanden werden.
(10) Nietzsche, B. 6, S. 154
(11) dto.
(12) Heidegger, "Was heißt Denken?", S. 42
(13) Goethe, "Faust", dtv Gesamtausgabe 9, fünfte Auflage, 1962, S. 335
(14) "Teihon Basho-Taisei", S. 651
(15) Vgl. Mochizuki Shinkyo (望月信亨), "Bukkyo Daijiten", dritte Auflage, Sekai seiten kanko kyokai, Tokyo, 1960,

S. 800 - 807

(16) s. Hiromatsu Tamotsu, "Basho, sono Tabi to Haikai", S. 18

(17) "Teihon Basho-Taisei", "Saimon no ji", S. 372

(18) dto., "Shiba no to", S. 327

(19) Nietzsche, B. 8, S. 478, 479

(20) "Teihon Basho-Taisei", "Basho o utsusu kotoba", S. 371

(21) dto., "Seikyo no ben", S. 370

(22) Ota Mizuho, "Basho Haikai no konpon mondai", S. 48

(23) dto., S. 49

(24) dto., S. 45

(25) "Teihon Basho-Taisei", S. 307; vgl. Übersetzung von Hans Ueberschaar in "Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens", B. XXIX, Teil A

(26) "Teihon Basho-Taisei", "Genjuan no ki", S. 364

(27) dto.

(28) dto., S. 295

(29) Zum Beispiel: Der Staat heißt im Japanischen Kokka (国 = Land, 家 = Haus)

(30) Vgl. Klaus Heinrich, "Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen", S. 128

(31) "Teihon Basho-Taisei", S. 633

(32) dto., S. 632

(33) dto., "Oi no kobumi", S. 301

(34) Ota Mizuho, "Basho Haikai no konpon mondai", S. 15

(35) "Teihon Basho-Taisei", "Oi nikki", S. 686

Bibliographie

Schopenhauer

"Sämtliche Werke", nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher, Brockhaus Verlag, Leipzig, 1937
"Die Welt als Wille und Vorstellung", Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961
"Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", herausgegeben von Michael Landmann und Elfriede Tielsch, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1957

Nietzsche

"Sämtliche Werke in zwölf Bänden", Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964

Heidegger

"Kant und das Problem der Metaphysik", Friedrich Cohen Verlag, Bonn, 1929
"Sein und Zeit", zehnte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963
"Was ist Metaphysik?", siebente Auflage, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1955
"Über den Humanismus", Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1952
"Was heißt Denken?", zweite, unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1961
"Einführung in die Metaphysik", Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953
"Vorträge und Aufsätze", Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1954
"Der Satz vom Grund", zweite, unveränderte Auflage, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1958
"Aus der Erfahrung des Denkens", Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1954

"Hebel - der Hausfreund", Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1957
"Die Technik und die Kehre", Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1963
"Gelassenheit", Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1959
"Unterwegs zur Sprache", Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1959
"Nietzsche", B. I und II, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1961

Buddha

"Die Reden Gotamo Buddhos", Karl Eugen Neumanns Übertragungen aus dem Pali-Kanon, Artemis Verlag, Zürich, Paul Zsolnay Verlag, Wien, 1957, B. I, II und III
"Buddhas Reden", Majjhima-Nikaya, Kurt Schmidt, Rowohlts Klassiker, Östliche Philosophie und Literatur, B. 3, 1961
"Kokuyaku issai-kyo Agon-bu" (国譯一切經 阿含部, Daito shuppansha, B. 1 - 10
"Daijo Butten" (大乘仏典), herausgegeben von Nagao Masato, Chuo-koron-sha, Tokyo, 1967
"Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung, Anguttara-Nikaya", übersetzt von Nyanatiloka, Du Mont Verlag, Schauberg, 1969

Basho

"Teihon Basho-Taisei" (定本芭蕉大成), herausgegeben von Ogata, Kato, Konishi, Hirota, Minemura, Sanseido Verlag, Tokyo, 1962
"Kohon Basho-zenshu", B. 1 - 6, herausgegeben von Komiya Yutaka, Kadokawa Verlag, Tokyo, 1962

Schriftennachweis

A

Aristoteles, "Metaphysik", übersetzt von Hermann Bonitz, Rowohlt Klassiker, Griechische Literatur, B. 10, 1966
Abe Kimio (阿部喜三男), "Matsuo Basho" (松尾芭蕉), Yoshikawa-kobunkan Verlag, Tokyo, 1960
Abe Kimio, "Basho Haibunshu" (芭蕉俳文集), Kawade-shobo Verlag, Tokyo, 1955
Adorno, Theodor W., "Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie", Suhrkamp Verlag, 1965

B

Bloch, Ernst, "Geist der Utopie", Paul Cassirer Verlag, Berlin, 1923
Bloch, Ernst, "Über Karl Marx", dritte Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1971

D

Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, "Mitteilungen", 29, Tokyo, 1965 (reprinted)
Descartes, René, "Abhandlung über die Methode", neu übersetzt von Artur Buchenau, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1905
Dessoir, Max, "Die Geschichte der Philosophie", Ullstein Verlag, Berlin, 1925

E

Eliade, Mircea, "Das Heilige und das Profane - Vom Wesen des Religiösen", Rowohlts Deutsche Enzyklopädie Nr. 31, Hamburg, 1957

F

Furuta Shokin (古田紹欽), "Bukkyo towa nanika" (仏教とは何か), Gendai kyoyo bunko 433, Shakaishiso-sha, Tokyo, 1968
Freud, Sigmund, "Darstellungen der Psychoanalyse", Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1972
Frenzel, Ivo, "Nietzsche", rowohlts monographien, 1966
Fromm, Erich; Suzuki Daisetsu, "Zen und Psychoanalyse", suhrkamp taschenbuch 37, Suhrkamp Verlag, 1972
Fujita Tomio (藤田富雄), "Shukyo-tetsugaku" (宗教哲学), Daimyo Verlag, Tokyo, 1968

G

Goethe, Johann Wolfgang, "Faust", dtv Gesamtausgabe 9, 1962
Gollwitzer, Helmut, "Krummes Holz - aufrechter Gang, Zur Frage nach dem Sinn des Lebens", fünfte Auflage, Chr. Kaiser Verlag, München, 1972
Gollwitzer, Weischedel, "Denken und Glauben", zweite Auflage, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1965

H

Heinrich, Klaus, "Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen", Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1964
Heinrich, Klaus, "Parmenides und Jona", Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1966
Hiromatsu Tamotsu (広松保), "Basho, sono Tabi to Haikai" (芭蕉, その旅と俳諧), NHK Books 63, NHK, Tokyo, 1970
Honda Giker (本田義憲), "Nipponjin no mujokan" (日本人の無情感), NHK Books 66, NHK, Tokyo, 1968
Hummel, Siegbert, "Zum ontologischen Problem des Dauismus", Otto Harrassowitz Verlag, Leipzig, 1948
Hegel, G.W.F., "Phänomenologie des Geistes", sechste Auflage, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, 1952
Hegel, G.W.F., "Grundlinien der Philosophie des Rechts", Sämtliche Werke, B. 7, Fr. Frommans Verlag, Stuttgart, 1952
Hegel, G.W.F., "Philosophie der Geschichte", dto., B. 11

J

Jaspers, Karl, "Die großen Philosophen", B. I, Piper Verlag, München, 1957

K

Kino Kazuyoshi (紀野一義), "Zen, Gendai ni ikirumono" (禅, 現代に生きるもの), NHK Books 35, NHK, Tokyo, 1966
Kierkegaard, Sören, "Gesammelte Werke", 24. und 25. Abteilung, "Die Krankheit zum Tode", übersetzt von Emanuel Hirsch, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1954
Kierkegaard, Sören, "Werke", B. I - V, Rowohlts Klassiker, Philosophie der Neuzeit, übersetzt und herausgegeben von Liselotte Richter, 1964
Kant, Immanuel, "Kritik der reinen Vernunft", Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956
Kant, Immanuel, "Kritik der Urteilskraft", herausgegeben von Karl Vorländer, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1924
Kant, Immanuel, "Prolegomena", herausgegeben von Karl Vorländer, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1965

L

Löwith, Karl, "Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen", Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1956
Löwith, Karl, "Von Hegel zu Nietzsche", fünfte Auflage, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1964

M

Mori Mikisaburo (森三樹三郎), "Mu no shiso" (無の思想), Kodansha Verlag, Tokyo, 1969
Mochizuki Shinkyo (望月信亨), "Bukkyo Daijiten" (仏教大辞典), Sekai-seiten-kanko-kyokai, Tokyo, 1960, B. 1 - 10

Müller, Max, "Dhammapada", Sacred Books of the East in 50 Volumes, Vol. X, Motilal Banarsidass, Delhi, Varanasi, Patna, 1965
Mishima Yukio (三島由起夫), "Bungaku ron-shu" (文学論集), herausgegeben von Mushiake Aromu, Kodansha Verlag, Tokyo, 1970
Masutani Fumio (増谷文雄), "Butsuda" (仏陀), Kadokawa Shinsho 62, Tokyo, 1965
Masutani Fumio, "Atarashii Bukkyo no kokoro" (新しい仏教のこころ), Kodansha Gendai-sosho, Tokyo, 1967
Masutani Fumio, "Bukkyo to Kirisutokyo no hikaku-kenkyu" (仏教とキリスト教の比較研究), Chikuma-sosho 113, Tokyo, 1968
Masutani Fumio, "Gensho-kyoten, Agonkyo" (原初教典 阿含教), Chikuma-shobo Verlag, Tokyo, 1970
Marcuse, Herbert, "Reason and Revolution", Humanities Press Inc., New York, 1954
Mizuno Kogen (水野弘元), "Nanden-Daizokyo-Sosakuin" (南傳大藏經総索引), B. I - III, Nippon Gakujutsu-shinkokai, Tokyo, 1959

N

Nippon Tetsugakukai, "Tetsugaku" (哲学), No. 18, 19
Nishitani Keizi (西谷啓治), Hisamatsu Shinichi (久松真一), "Zen no honshitsu to ningen no shinri" (禅の本質と人間の真理), Sobun-sha Verlag, Tokyo, 1969
Nishitani Keizi, "Shukyo towa nanika" (宗教とは何か), Sobun-sha Verlag, Tokyo, 1970
Nogami Toyoichiro (野上豊一郎), "No no yugen to Hana" (能の幽玄と花), Iwanami Verlag, Tokyo, 1943
Nishitani Keizi, "Nihilismus" (ニヒリズム), Kokusai-Nippon-kenkyusho Nishimiya, 1969

O

Ota Mizuho (大田水穂), "Basho Haikai no konpon mondai" (芭蕉俳諧の根本問題), Meicho-kankokai, Tokyo, 1966
Oldenburg, Hermann, "Buddha", 13. Auflage, Cotta Verlag, Stuttgart, 1959

Oldenburg, Hermann, "Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus", Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1915
Otto, Rudolf, "Das Heilige", 35. Auflage, Oscar Beck Verlag, München, 1963
Onishi Yoshinari (大西克禮), "Fuga-ron" (風雅論), Iwanami Verlag, Tokyo, 1940
Onishi Yoshinari, "Yugen to aware" (幽玄とあはれ), Iwanami Verlag, Tokyo, 1939
Ohama Akira (大浜晧), "Roshi no tetsugaku" (老子の哲学), Keiso-shobo Verlag, Tokyo, 1969

P

Pöggeler, Otto, "Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes", Kiepenheuer und Witsch, Köln, Berlin, 1969
Percheron, Maurice, "Buddha", rowohlts monographien, 1958
"Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus", herausgegeben von J. Salaquarda, de Gruyter Verlag, Berlin, 1971

S

Suzuki Daisetsu (鈴木大拙), "Zen to nippon-bunka" (禅と日本文化), Iwanami Shinsho 75, Tokyo, 1968
Suzuki Daisetsu, "Mushin to yukoto" (無心ということ), Kadokawa-bunko 958, Tokyo, 1970
Sato Keizi (佐藤慶治), "Heidegger no tetsugaku" (ハイデッガーの哲学), Riso-sha Verlag, Tokyo, 1962
Scheler, Max, "Die Stellung des Menschen im Kosmos", Otto Reichl Verlag, Darmstadt, 1928
Stcherbatsky, Th., "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma", Royal Asiatic Society, London, 1923, übersetzt ins Japanische von Kanaoka Shuyu: "Shojo Bukkyo Gairon" (小乗仏教概論), Riso-sha Verlag, Tokyo, 1969
Stcherbatsky, Th., "The Conception of Buddhist Nirvana", Leningrad, 1927
Seiten-iyaku-kyokai, "Jodo sanbu-kyo" (浄土三部経), herausgegeben von Morikawa Chitobu, Honganji, Tokyo, 1958

Shida Shozo (信太正三), "Eienkaiki to yugi no tetsugaku" (永遠回帰と遊戯の哲学), Keiso-shobo Verlag, Tokyo, 1969
Sakaki Ryozaburo (榊亮三郎), "Kaisetsu Bongo-gaku" (解説梵語学), Shuchiin-Daigaku-shuppanbu, Kyoto, 1958

T

Tamaki Koshiro (玉城康四郎), Nakamura Gen (中村元), "Koza, Toyo-shiso", B. 8, 9, Tokyo-Daigaku-shuppankai, Tokyo, 1967

W

Windelband, Wilhelm, "Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", 15. Auflage, herausgegeben von Heinz Heimsoeth, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen, 1957

Yoshikazu I k e d a

Lebenslauf

Am 25.4.1940 wurde ich als der dritte Sohn des Kaufmanns Torizo Koizumi und seiner Frau Ko in Tokyo geboren und erhielt den Familiennamen der mütterlichen Seite. Nach dem neunjährigen Besuch der Städtischen Volks- und Mittelschule besuchte ich ab 1.4.1957 das Städtische Adachi-Gymnasium (Adachi-Kotogakko) in Tokyo und verließ es nach der bestandenen Abschlußprüfung am 31.3.1960. Am 1.4.1960 begann ich mit dem Studium der Philosophie an der Literarischen Fakultät der Waseda-Universität in Tokyo und unterbrach es im Sommer desselben Jahres. Am 1.4.1961 nahm ich mein Studium wieder auf und studierte bis Ende 1963.

Auf Empfehlung meines Lehrers an der Waseda-Universität ging ich im März 1964 nach Tübingen, um mein Philosophie-Studium fortzusetzen. Dort besuchte ich ein halbes Jahr lang den Sprachkursus für Ausländer. Nach der bestandenen Sprachprüfung wurde ich im Winter-Semester 1964/65 an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen zum Philosophie-Studium zugelassen. Vom Sommer-Semester 1965 bis Ende des Sommer-Semesters 1967 studierte ich an der Freien Universität in Berlin. Im Laufe des philosophischen Studiums interessierte ich mich immer stärker für die Religionsphilosophie und besuchte vor allem Vorlesungen und Seminare bei Prof. Heinrich (Religionswissenschaft) und Prof. Gollwitzer (Evangelische Theologie). Am 3. Februar 1967 wurde mir vom Goethe-Institut in München im Auftrag der Ludwig-Maximilians-Universität zu München aufgrund der bestandenen Prüfung das "Große Deutsche Sprachdiplom" verliehen.

Nachdem ich mit meinem Lehrer, Prof. Heinrich, über den Plan meiner Dissertation gesprochen hatte, die ein Beitrag zum Gespräch zwischen der europäischen und der asiatischen Denktradition sein sollte, fuhr ich im Herbst 1967 nach Japan

zurück, um mich mit den in Deutschland erworbenen Kenntnissen intensiv mit meiner eigenen Tradition, vor allem mit der buddhistischen Denktradition, zu beschäftigen. Im gleichen Jahr heiratete ich in Tokyo.

Im April 1968 erhielt ich aufgrund meines Sprachdiploms ein Lehramt als Dozent für die deutsche Sprache an der Naturwissenschaftlich-Technischen Fakultät der Meijo-Universität in Nagoya. Im Herbst desselben Jahres wurde mir auch der Lehrauftrag für Philosophie gegeben. Im April 1972 erhielt ich von der Meijo-Universität ein Ausland-Forschungsstipendium für ein Jahr, um an der Freien Universität Berlin promovieren zu können.

Berlin, 8. April 1973